

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DIALECTIQUE NÉGATIVE ET THÉORIE CRITIQUE :  
POUR UNE RÉFLEXION UTOPIQUE EN SCIENCE POLITIQUE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR CATHERINE GIRARD-DEMERS

MAI 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT ET SA MÉTHODE DIALECTIQUE.....	9
1.1 La méthode dialectique et la préface de la <i>Phénoménologie de l'Esprit</i> .....	10
1.2 Deux moments importants pour la pensée critique : le scepticisme et les Lumières .....	18
1.2.1 Le scepticisme et la conscience de soi .....	18
1.2.2 Les Lumières et le phénomène de l'esprit .....	24
CHAPITRE II	
LE CONCEPT DE THÉORIE CRITIQUE ET LES PRINCIPAUX TRAVAUX DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT .....	31
2.1 La lecture de Hegel par Adorno et Horkheimer .....	32
2.2 Le projet de recherche de l'Institut sous la direction de Horkheimer et le concept de théorie critique .....	37
2.2.1 Horkheimer, la dialectique hégélienne et le scepticisme .....	49
2.2.2 Horkheimer, Adorno et <i>La dialectique de la Raison</i> .....	53
2.3 Deux actualisations de l'héritage de l'École de Francfort en sociologie.....	60
2.3.1 La « nouvelle Théorie critique » d'Axel Honneth.....	63
2.3.2 La « théorie critique de la postmodernité » de Michel Freitag .....	65

## CHAPITRE III

## L'UTOPIE COMME FIGURE DE LA NÉGATIVITÉ DANS LA THÉORIE CRITIQUE ..... 70

## 3.1 L'origine de la notion d'utopie..... 70

3.2 L'importance du contexte historique de *L'Utopie* de More dans l'œuvre de Marx ..... 85

## 3.3 Marxisme et utopie : l'influence d'Ernst Bloch sur la théorie critique de Horkheimer .. 97

## CONCLUSION ..... 107

## BIBLIOGRAPHIE ..... 117

## RÉSUMÉ

Avant tout, ce travail comptait étudier le concept de théorie critique développé à l'École de Francfort afin d'en exposer la pertinence en science politique. Il nous a d'abord fallu saisir sa première définition, celle élaborée par Max Horkheimer durant les années 1930. En lisant les principaux essais de Horkheimer à ce sujet (dont les traductions françaises n'ont été publiées qu'en 1974 et 1978), et certains textes de ses collaborateurs (surtout ceux de Theodor Adorno), nous avons repéré deux thèmes qui ont eu une influence sur notre définition de la science politique : la méthode dialectique de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, conçue pour permettre le développement d'une science philosophique, et la résurgence du concept d'utopie qui, par sa critique de la réalité politique et son recours à la négation, intéresse la science politique et lui confère un caractère dialectique, lui permet d'adopter un point de vue différent au sujet de la réalité qu'elle observe.

En revendiquant ses origines au sein du même héritage que la philosophie politique, et pour se distinguer de la gestion sociale ou d'une connaissance purement technique de la société, la science politique doit reconnaître qu'elle constitue elle-même une science philosophique, qu'elle doit s'intéresser aux aspirations de l'humanité à une société rationnelle aussi bien qu'à la réalité politique quotidienne. Nous nous sommes donc attardés aux origines de la notion d'utopie, dans *L'Utopie* de Thomas More, puis à son utilisation, voire son dépassement, dans l'œuvre de Marx. Nous avons aussi procédé à une relecture de la *Phénoménologie* hégélienne, en mettant en relief les principaux passages qui influenceront la Théorie critique horkheimerienne. Enfin, nous avons approfondi la définition de la Théorie critique en nous intéressant à des ouvrages plus récents, qui se rapprochent de l'œuvre de Horkheimer ou de son concept de théorie critique, principalement ceux publiés par Axel Honneth et Michel Freitag.

## MOTS-CLEFS :

Dialectique, Phénoménologie hégélienne, École de Francfort, Théorie critique, Utopie

## INTRODUCTION

L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue [...] qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui.

Hegel (*Phénoménologie de l'Esprit*)

Nombreux sont les procès menés aujourd'hui contre les premiers collaborateurs à l'École de Francfort. Le plus souvent, on refuse à la première Théorie critique une pertinence actuelle en évoquant divers motifs, généralement liés à son contexte politique, qu'on dit dépassé (les débats au sein des milieux socialistes, à la fin des années 1920, et la montée du nazisme, au début des années 1930), ou à sa méthode d'allégeance marxiste (Horkheimer annonce qu'il reprend la méthode de la critique de l'économie politique de Marx). Aussi, lorsqu'on présente la Théorie critique élaborée à l'École de Francfort, on oppose souvent les conceptions de Habermas, principal représentant de la deuxième génération de chercheurs liés à l'Institut francfortois, qui s'intéresserait d'abord à l'œuvre de Kant, à celles de Horkheimer et Adorno, les principaux collaborateurs de la première génération, qui se seraient inspirés de Hegel. Par ailleurs, la littérature secondaire au sujet des travaux de l'École de Francfort témoigne de la difficulté principale rencontrée en abordant la Théorie critique : l'étendue des travaux qui la composent et la richesse de ses références provoquent des lectures différentes, voire contradictoires.

La plupart des critiques adressées à l'École de Francfort peuvent être synthétisées à travers un exemple éloquent : le travail de Frédéric Vandenberghe. En défendant l'évolution de Habermas au détriment des travaux de Horkheimer et Adorno, Vandenberghe présente plusieurs critiques de la théorie élaborée par les premiers collaborateurs associés à l'École de

Francfort. Il conclut son premier tome de *Une histoire critique de la sociologie allemande* (sur Marx, Simmel, Weber et Lukács) en expliquant :

Une théorie du social ne peut être critique qu'à condition de ne pas totaliser la réification sociale. La réification constitue un *a priori* méthodologique de la théorie critique, mais celle-ci ne peut maintenir sa force critique que si elle contrôle consciemment et de manière réflexive ses présupposés. La théorie de la réification n'est qu'une heuristique de la réification. La politique émancipatrice doit commencer par voir que la société unidimensionnelle n'est pas vraiment unidimensionnelle. La réification sociale est un cas limite qu'il faut penser et prévoir pour le prévenir. Une théorie critique qui ne voit pas que l'*a priori* de la réification doit être contrebalancé par l'*a priori* de l'autonomie n'est pas une théorie critique, mais une théorie unidimensionnelle du social.<sup>1</sup>

Il débute le second tome en insinuant de nouveau (mais plus clairement, cette fois) que la Théorie critique de Horkheimer, Adorno et Marcuse n'est pas une véritable théorie critique, mais une théorie unidimensionnelle du social :

Quoi que les théoriciens de la réification puissent affirmer, leur société unidimensionnelle n'est que le résultat de l'unidimensionnalité de leur propre théorie. En ce sens, on peut dire que la théorie critique est bel et bien devenue le symptôme de son propre diagnostic. La réification n'est pas seulement l'*a priori* de la théorie critique, elle est aussi son point aveugle.<sup>2</sup>

Il poursuit, à la page suivante, en soutenant que :

Dans la mesure où une théorie ne peut être critique qu'en présupposant l'ouverture du système social, la théorie critique, axée comme elle l'est sur la démonstration de la clôture du système, est une contradiction dans les termes. L'impasse théorique et politique dans laquelle elle s'est fourvoyée prouve *a contrario* que, si la théorie veut être critique, donc si elle veut être plus qu'une critique théorique de la domination, elle doit absolument rouvrir l'espace métathéorique des possibles de la théorie sociale.

Plus loin, il conclut : « ... la raison critique elle-même est le point archimédien de la théorie critique. Le problème est que pour soulever le monde, [...] il faut [...] un support matériel concret. Ne l'ayant pas, la théorie critique flotte dans les airs et devient critique théorique.<sup>3</sup> » Vandenberghe, en mettant l'accent sur ce qu'il nomme le point aveugle de la Théorie critique

---

<sup>1</sup> Frédéric Vandenberghe, *Marx, Simmel, Weber, Lukács*. T. 1 de *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, Paris, La Découverte et Syroz, 1997, p. 266.

<sup>2</sup> Frédéric Vandenberghe, *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. T. 2 de *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, Paris, La Découverte (M.A.U.S.S.), 1998, p. 11.

francfortoise, nous oblige à nous rappeler l'œuvre de Hannah Arendt et laisse transparaître son appartenance au camp des critiques des principaux penseurs associées à l'Institut de recherche sociale de Francfort. Hannah Arendt (qui n'appréciait guère les figures les plus connues de l'École de Francfort, sauf Walter Benjamin) écrivait déjà, dans *The Human Condition* : « Fabrication, the work of *homo faber*, consists in reification.<sup>4</sup> », et commençait son sixième chapitre, « The *Vita Activa* and the Modern Age », en citant Franz Kafka : « He found the Archimedean point, but he used it against himself ; it seems that he was permitted to find it only under this condition.<sup>5</sup> » Arendt a très probablement influencé les critiques de Vandenberghe à l'endroit de l'œuvre des premiers collaborateurs à l'École de Francfort ; d'ailleurs, il réfère à cette œuvre de Arendt dans sa bibliographie.

Il n'est pas surprenant que Vandenberghe prenne la raison critique pour le « point aveugle » de la Théorie critique, compte tenu de sa compréhension de *La dialectique de la Raison* (assez déficiente à mon avis). Il écrit : « Il me semble que Horkheimer et Adorno font ici une critique de la science à partir d'une lecture bien particulière du chapitre de la *Critique de la raison pure* concernant le schématisme de l'entendement.<sup>6</sup> » Mais cette lecture particulière, qui aurait valu la peine d'être clarifiée puisqu'au moins un lecteur semble s'être égaré, n'est pas celle de Kant, mais plutôt celle d'un passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel sur les Lumières (comme le souligne, entre autres, Rolf Wiggershaus).

Ainsi, lorsque Vandenberghe poursuit en écrivant que *La dialectique de la Raison* s'est elle-même retournée en mythologie, il m'apparaît évident qu'il reproche à la Théorie critique d'être « consciente de son être pour soi », d'être dialectique au sens entendu par

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1971, p. 139. (« La fabrication, l'œuvre — ou le travail — de l'*homo faber*, est la réification. »)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 248. (« Il a trouvé le point archimédien, mais l'a utilisé contre lui-même ; il ne lui était permis de le trouver, semble-t-il, qu'à cette condition. »)

<sup>6</sup> F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 44.



Hegel (et nous pouvons, dès lors, soupçonner qu'il n'ait pas lu la *Phénoménologie de l'Esprit* avec toute l'attention que cette œuvre mérite) :

La critique de la réification que cette philosophie de l'histoire implique est une critique non spécifique, diffuse et globale. Dans la mesure où elle universalise et ontologise la catégorie de la réification, sa critique cesse d'être une critique sociologique pour se présenter comme une critique métaphysique qui s'autoréfute d'elle-même. [...] La *Dialectique de la raison* voulait ouvrir la voie à un « concept positif de l'*Aufklärung* », mais, au fur et à mesure qu'elle éclairait la raison en l'identifiant à la réification, elle s'est elle-même retournée en mythologie. Voilà la thèse qu'il faut avancer contre les thèses d'Adorno et d'Horkheimer si l'on veut sauver la raison de sa réduction « logocentrique » (Klages).<sup>7</sup>

Dans sa dernière partie au sujet de Jürgen Habermas, Vandenberghe révèle son véritable intérêt (la recherche est beaucoup plus approfondie et démontre une volonté de compréhension) ; il adopte alors un ton complètement différent, qu'on peut certainement qualifier d'élogieux. Vandenberghe écrit :

En effet, c'est par une incursion systématique dans les diverses disciplines des sciences humaines [...], incursion qui est en règle générale suivie par une assimilation extensive, critique et reconstructrice des diverses théories qu'il rencontre, que Habermas a développé sa pensée. [...] Habermas lui-même a comparé sa façon de s'appropriier les théories d'autrui et de les synthétiser à la cueillette des fleurs. [...] Appliquant rigoureusement la règle horkheimerienne de la double réflexivité (la réflexivité rétrospective à l'égard du contexte d'émergence et de la réflexivité prospective à l'égard de son contexte d'application), il abandonne sans état d'âme les contenus théoriques historiquement dépassés auxquels Horkheimer et les siens étaient restés attachés. Soucieux des fondements normatifs de la critique, il passe d'une analyse déconstructrice de la raison formelle-instrumentale à l'analyse reconstructrice de la raison communicationnelle, infléchissant ainsi la théorie critique vers une théorie normative de la critique.<sup>8</sup>

Mais la première génération de l'École de Francfort, comme il l'admet lui-même en rappelant « la règle horkheimerienne de la double réflexivité », réfléchissait déjà aux fondements normatifs de la critique, en faisant référence à la philosophie kantienne et hégélienne, à l'œuvre de Marx et Engels, ou encore à celle de Nietzsche. La Théorie critique proposée par Horkheimer poursuit la réflexion hégélienne (une dialectique négative dira Adorno) sur des questions concrètes, sous l'influence de la critique de l'économie politique de Marx. Rappelons qu'il était indispensable, à une époque où la politique impliquait plutôt le contrôle

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 46 et 47.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 172.

des masses que le développement d'une société juste, de s'opposer à cette conception de la politique en poursuivant un travail de réflexion sur la philosophie sociale et la pensée critique — pour conserver l'humanité à l'intérieur de cette société en effondrement. Aussi, en poursuivant l'œuvre de la Théorie critique tout en comprenant devoir la dépasser en la transformant, Habermas comprend et applique la leçon de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel qui avait inspiré Horkheimer et Adorno : Habermas, bien qu'il critique (transforme et dépasse) les travaux réalisés par les premiers penseurs liés à l'École de Francfort, ne réfute pas l'héritage que lui ont confié Horkheimer et Adorno (contrairement à ce que laisse entendre Vandenberghe).

Comprenant la Théorie critique à l'inverse de Vandenberghe, Axel Honneth, le directeur actuel de l'École de Francfort, a publié *La réification. Petit traité de Théorie critique*. Sur son « quatrième de couverture », l'éditeur note :

La Théorie critique, autrement appelée « École de Francfort », fait retour, avec la troisième génération représentée par Axel Honneth, à la « philosophie sociale ». C'est-à-dire à l'analyse des processus de développement qui sont vécus comme manqués ou perturbateurs. [...] Soit le concept, fixé par Georg Lukács, de « réification » — colonisation du monde vécu par la généralisation unidimensionnelle de l'échange marchand à toute interaction sociale, en sorte que les sujets perçoivent partenaires et biens comme des objets.<sup>9</sup>

L'auteur a mis en exergue les deux citations suivantes : d'abord, « Toute réification est un oubli. (Horkheimer et Adorno, *Dialectique de la raison*) », puis « En fin de compte, tout savoir se fonde sur la reconnaissance. (Wittgenstein, *De la certitude*) ». En contraste avec la conception de la Théorie critique présentée par Vandenberghe, Honneth rappelle la signification du concept de réification chez Lukács. Il explique :

La cause sociale qui explique à la fois la généralité et l'élargissement de la réification, selon Lukács, est l'extension de l'échange marchand qui, avec l'établissement des sociétés capitalistes, est devenu le mode dominant de l'activité intersubjective. [...] Dans l'échange marchand, les sujets se contraignent réciproquement (a) à ne percevoir les objets donnés que comme des « choses » dont ils pourront éventuellement tirer profit, (b) à ne voir leurs partenaires que comme les « objets » d'une transaction intéressée, et (c) à ne se rapporter à leurs propres facultés qu'en tant que « ressources » supplémentaires dans le cadre du calcul des opportunités de profit. Par le concept de « réification », Lukács rassemble tous ces

---

<sup>9</sup> Axel Honneth, *La réification. Petit traité de Théorie critique* (trad. de l'allemand par Stéphane Haber), Paris, Gallimard, 2007, 141 pages.

bouleversements qui concernent donc les rapports au monde objectif, à la société et au soi, sans s'arrêter aux différences et nuances.<sup>10</sup>

Plus loin, Honneth tire une conclusion, au sujet de ce thème de la réification, qui résume le point de départ de ses recherches actuelles à l'Institut :

Si le noyau de toute réification consiste en un « oubli de la reconnaissance », ses causes sociales doivent être recherchées dans des pratiques ou dans des mécanismes qui rendent possible et renforcent systématiquement cet oubli.<sup>11</sup>

Dans un autre ouvrage, *La société du mépris*, dont nous traiterons dans le deuxième chapitre, Honneth aborde plus précisément la question de la reconnaissance ; il présente aussi l'actualité persistante de l'ancienne Théorie critique (celle de la première génération), la théorie critique actuellement poursuivie à Francfort et propose, en collaboration avec Martin Hartmann, un programme de recherche au sujet des paradoxes du capitalisme où il est question de cet « oubli de la reconnaissance ».

Finalement, pour conclure cette revue de quelques travaux qui se réfèrent à (ou actualisent) la Théorie critique francfortoise, Dario De Facendis, dans une brève remarque complémentaire à un texte sur Arendt, montre le lien entre les penseurs de Francfort et ce qu'il nomme une « Histoire négative ». Il écrit d'abord :

Dans la *Poétique*, Aristote affirme que la poésie possède plus de vérité que l'Histoire, car, dit-il, dans les événements, « le rôle du poète est de dire non pas ce qui a lieu réellement, mais ce qui pourrait avoir lieu dans l'ordre du vraisemblable et du nécessaire », et si « la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique [*l'histoire*] [car] la poésie traite plutôt du général [tandis que] la chronique [traite du] particulier », et si « le général c'est le type de chose qu'un certain type d'homme fait ou dit vraisemblablement ou nécessairement », tandis que l'*histoire* ne nous dit que ce « qui a eu lieu », il en découle que, dans l'Histoire, ce qui « a lieu » réellement ne coïncide pas nécessairement avec la vérité et la nécessité que l'événement historique porte en lui comme sa propre puissance ! Une telle idée, d'une richesse inouïe, n'est malheureusement pas thématifiée, même si elle pourrait donner lieu, sortie du contexte et radicalisée, à une lecture nouvelle de l'Histoire, qui échapperait à la *positivité compulsive* de toutes les philosophies de l'Histoire, et ouvrirait la possibilité d'une *Histoire négative*.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 22 et 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 113 et 114.

<sup>12</sup> Dario De Facendis, « Hannah Arendt et le mal », dans le collectif *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Ste-Foy, PUL, p. 99.

Mais De Facendis omet *L'Utopie* de Thomas More, qui portait déjà l'idée que ce qui a lieu réellement coïncide rarement avec ce qui pourrait avoir lieu dans l'ordre de vraisemblable et du nécessaire. *L'Utopie* se présentait comme une histoire négative, décrivant un lieu imaginé faisant apparaître, à travers la fiction, une critique de son temps. Un peu plus loin, De Facendis poursuit en énonçant sa position au sujet du lien qu'il voit entre les travaux des principaux penseurs associés à l'École de Francfort et ce qu'il nomme une Histoire négative.

Un premier pas dans l'établissement d'une telle Histoire négative a été accompli par les penseurs de l'École de Francfort, et en particulier par Horkheimer, Adorno et Benjamin. Quand Horkheimer affirme que « [d]ans l'histoire seul le mal est irréversible : les possibilités avortées, la chance qu'on a laissé passer, les homicides avec ou sans procédure juridique, la violence contre les hommes. Le reste est toujours menacé », il énonce le principe d'une telle Histoire négative, qui trouve dans « l'ange de l'Histoire » de Benjamin sa figure mythique, et dans *La dialectique négative* d'Adorno ses prolégomènes méthodologiques.<sup>13</sup>

Enfin, il lie son idée d'Histoire négative au concept d'utopie en concluant :

[...] les seuls événements historiques de l'Histoire seraient ces fabulations an-historiques et hors lieu qu'on appelle les *utopies*, seules constructions poétiques où, hors de l'Histoire, expulsées d'elle, l'Histoire aurait pris, contre le principe de réalité et la logique fasciste du fait accompli, les traits de la réalité, nécessaire et vraisemblable [,] de sa véridique nature humaine.<sup>14</sup>

De Facendis repère donc le thème de l'utopie, mais il n'en fait pas une analyse complète. Nous verrons que *L'Utopie* de Thomas More présente effectivement une histoire négative, à peu près au sens où l'entend De Facendis, et que cette œuvre pourrait être interprétée comme une théorie critique du politique, puisqu'elle comptait présenter une sagesse si parfaite qu'elle n'aurait pu exister en aucun lieu (le pays de nulle part), laissant ainsi transparaître une critique de la réalité politique.

En présentant la Théorie critique de l'École de Francfort comme une réflexion sur l'aliénation et la réification se transformant en « réification du réifiant », Vandenberghe la caricature pour mieux la critiquer. À l'inverse, Honneth s'en inspire, tout en la critiquant constructivement, en poursuivant ses recherches au sujet de la reconnaissance. De Facendis

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 99 à 100.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 100 à 101.

aborde brièvement la Théorie critique de Horkheimer et Adorno, en complément d'un texte sur un tout autre sujet, pour souligner un thème (qu'il conceptualise comme « Histoire négative ») qu'elle n'a qu'effleuré, l'utopie, et qui vaudrait la peine d'être réexaminé du point de vue de la science politique. Nous rejetons donc la position soutenue par Vandenberghe, qui fige la pensée de l'École de Francfort alors que celle-ci est dialectique. Il nous faudra, par conséquent, faire ressortir le lien de la Théorie critique telle que proposée par Horkheimer à la science philosophique qu'a développée Hegel. Aussi, les procès menés aujourd'hui contre l'École de Francfort écartent trop souvent le thème de l'utopie et, dès lors, confirment la thèse de la réification de la société contemporaine (au lieu de la remettre en question, grâce à une réflexion impliquant la notion d'utopie).

Fortement liée à la réflexion de la *Phénoménologie* hégélienne, la théorie horkheimerienne n'est compréhensible et cohérente qu'en continuité avec celle-ci (la dialectique hégélienne favorisant la critique, mais aussi la reconnaissance ; une critique dialectique est alors reconnaissante envers ce qu'elle critique, et sa critique peut cacher un éloge). Une réflexion utopique et dialectique, inspirée à la fois du concept d'utopie, de la méthode dialectique et des conclusions de la Théorie critique en sociologie, est donc particulièrement pertinente à la science politique, lui rappelant que la réalité politique pourrait être autrement, que ce qui est réel (historiquement, politiquement) ne correspond pas nécessairement à la vérité philosophique (qu'elle soit de nature éthique ou esthétique).

Il faudra d'abord présenter l'essentiel de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel pour être en mesure de constater à quel point la Théorie critique de Horkheimer s'en est inspiré. Dans le second chapitre, nous passerons en revue les principaux travaux de Horkheimer concernant la théorie critique, puis nous verrons un aperçu de quelques travaux de ceux qui ont poursuivi ses recherches (ou s'en sont inspiré pour leurs propres travaux). Finalement, dans le troisième chapitre, nous examinerons l'origine et la signification du concept d'utopie, puis son importance pour une théorie critique du politique.

## CHAPITRE I

### LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT ET SA MÉTHODE DIALECTIQUE

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Friedrich Hegel (Stuttgart, 1770 – Berlin, 1831) pose les bases de son « Système de la Science » et définit sa méthode, la dialectique. Karl Marx (Trèves, 1818 – Londres, 1883), qui avait lui-même été son disciple avant de s'atteler à la tâche d'une critique de l'économie politique, reconnaît à plusieurs reprises sa dette à l'égard de la dialectique hégélienne. Parmi ses propres successeurs, il suffit qu'un thème implique l'expérience de la conscience (individuelle ou collective) pour que resurgisse la question de l'héritage hégélien. Tel est le cas de ceux qui se rallieront à l'École de Francfort, où se développe le concept de théorie critique. Notre but consistant à mieux comprendre le lien de la Théorie critique francfortoise à cette œuvre hégélienne, il faut d'abord exposer la particularité de sa méthode dialectique (1.1). Nous avons choisi d'insister sur deux thèmes qui jouent un rôle pivot dans la réflexion de Hegel : le scepticisme (1.2.1) et les Lumières (1.2.2), car ils sont repris par Horkheimer et Adorno, participant à la définition de leur Théorie critique.

Le traducteur, Jean-Pierre Lefebvre, propose une alternative à la seule autre traduction française disponible, celle de Jean Hyppolite, datant de 1941. Il souligne que : « La correspondance de Hegel et celle de ses élèves ou de ses collègues, ainsi que les annonces officielles de ses cours, révèlent que ce livre-phare eut une genèse secrète et

tourmentée, voire incertaine.<sup>1</sup> » Le sens qu'avait pour lui sa *Phénoménologie*, ainsi que le contexte de son élaboration, sont formulés par le traducteur avec une grande concision :

La *Phénoménologie* de 1806-1807 [...] [est] la résultante d'une initiative pédagogique, jugée nécessaire et progressivement stabilisée (l'introduction dans son cours d'un exposé préalable sur l'expérience de la conscience), d'un projet plus ancien d'ouvrage systématique « classique » reporté à plus tard (mais conservant les vertus structurantes d'une ambition générale), d'un contact déterminant avec l'histoire de la philosophie proprement dite, que Hegel a également enseignée à partir de 1805 (et à travers elle, avec l'histoire universelle), de facteurs personnels liés à sa vie privée et professionnelle, et enfin de la situation d'urgence extérieure créée par l'approche des troupes françaises : ou, si l'on veut, d'une conviction, d'un concept, d'une conjoncture. [p. 9]

Les troupes de Napoléon, cette « âme du monde », remportèrent la bataille d'Iéna en octobre 1806 ; Hegel quitta cette ville et son poste de professeur libre de philosophie (*Privatdozent*) pour Nuremberg en 1807.

La *Phénoménologie de l'Esprit* contient huit chapitres, il s'agit d'une « science du savoir dans son apparition phénoménale », d'abord dans la conscience, puis avec l'esprit. Les cinq premiers chapitres proposent une science de l'expérience de la conscience : certitude sensible, perception, entendement, vérité de la certitude de soi-même, puis certitude et vérité de la raison. Les trois derniers chapitres portent sur l'esprit, la religion et le savoir absolu et présentent la véritable phénoménologie — puisqu'il n'est question de l'esprit qu'au sixième chapitre. Voyons donc l'essentiel de cette œuvre.

### 1.1 La méthode dialectique et la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*

Hegel débute son texte par ces mots : « Les explications qu'on a coutume de donner dans une préface [...] semblent non seulement superflues s'agissant d'un ouvrage de philosophie, mais même, compte tenu de la nature des choses, inadéquates et contraires au but poursuivi. [p. 27] » Ses propos s'annoncent déjà critiques ; dès la première phrase,

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. Jean-Pierre Lefebvre), Paris, Aubier, 1991, p. 8.

Les références suivantes à cette œuvre, pour ce chapitre, ont été abrégées et sont placées directement dans le texte, entre crochets.

l'auteur nous prévient qu'il ne procèdera pas comme le veut la tradition. Un peu plus loin, il souligne que « Le plus facile, s'agissant de ce qui a une teneur et une consistance pure et solide, c'est de juger ; il est déjà plus difficile de comprendre ; et le plus difficile est de réunir jugement et compréhension, d'en produire l'exposition. [p. 29] » Un tel constat nous oblige à appréhender son discours avec sérieux ; c'est justement ce que fera la théorie critique développée à l'École de Francfort, particulièrement avec Horkheimer et Adorno, et ce qui la rend si difficile à synthétiser sans d'abord rappeler les propos de Hegel (puisque la théorie critique propose une critique reconnaissante de cette œuvre hégélienne, réunissant « jugement et compréhension »). Hegel explique l'objectif de sa recherche en écrivant :

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Mon propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la science — se rapproche du but, qui est de pouvoir se défaire de son nom *d'amour du savoir* et d'être *savoir effectif*. [...] en affirmant de la vérité qu'elle n'a que dans le *concept* l'élément de son existence — je sais bien que je fais quelque chose qui semble en contradiction avec une représentation [...] répandue dans la conviction du temps. [p. 30]

[...] l'esprit exige maintenant de la philosophie non pas tant le savoir de ce qu'il est, que de parvenir de nouveau grâce à elle, et seulement alors, à l'instauration de cette substantialité et de cette consistance pure et solide de l'être. [p. 31]

Il voudrait donc faire de la philosophie un « savoir effectif » (un savoir qui se transforme, qui a un effet sur soi-même grâce aux consciences qui le portent), où science et philosophie se conjuguent et se complètent. La théorie critique proposée par Horkheimer, en rassemblant recherche scientifique et réflexion philosophique, poursuit dans la même lancée ; cependant, elle amplifie la dimension politique de la réflexion en visant une organisation sociale rationnelle, puis en se posant comme négation, en s'affirmant comme critique.

Hegel remarque ensuite que « ce contentement de peu quant à ce qu'on reçoit ou cette parcimonie dans le don ne conviennent pas à la science. [p. 32] » C'est donc dire que la science ne peut se contenter de demi vérités, ou nier l'évidence ; elle veut des preuves, ne pouvant d'ailleurs pas s'empêcher de les rechercher. Puis il nous met en garde, rappelant que « la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante. [p. 33] » La philosophie, elle, doit douter, questionner, critiquer (déconstruire les certitudes, et non les énoncer ou les justifier). Plus loin, il explique :

Cette tempérance qui renonce à la science doit encore moins prétendre à ce que cet enthousiasme et cette morosité soient quelque chose de plus élevé que la science. [...] La



force de l'esprit n'est pas plus grande que sa manifestation extérieure, sa profondeur ne va pas au-delà du point où il accepte le risque de se répandre et de se perdre dans son déploiement. [...] En s'adonnant à la fermentation débridée de la substance, ils [ceux qui proposent un discours prophétique] s'imaginent, par l'enveloppement de la conscience et l'abandon de l'entendement, être du nombre de ceux que Dieu compte comme les siens, et à qui il donne la sagesse dans le sommeil ; mais voilà aussi pourquoi, de fait, ce qu'ils reçoivent ainsi et mettent au monde pendant leur sommeil, ce sont des rêves. [p. 33]

Hegel critique donc ses contemporains qui ne font ni de la science, ni de la philosophie, mais proposent des théories quelconques, des expériences farfelues, des rêves ; ils perdent de vue le réel et refusent la contradiction (ou se perdent en elle). Il poursuit en évoquant son époque, qui n'est pas si différente de la nôtre, critiquant encore ces contemporains :

Il n'est pas difficile de voir, au demeurant, que notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période.

.....  
Le commencement de l'esprit nouveau est le produit d'un vaste bouleversement de multiples formes de culture, le prix d'une route bien souvent tortueuse et d'une pareille multiplicité de fatigues et de peines. Il est le tout revenu en soi, aussi bien de la succession, que de son extension, le *concept simple* du tout que le concept est devenu. Mais l'effectivité de ce tout simple consiste en ce que ces configurations devenues des moments se redéveloppent et se reconfigurent à nouveau, mais dans leur nouvel élément, dans le sens qui est advenu. [p. 34]

Dans son *Discours philosophique de la modernité*<sup>2</sup>, Jürgen Habermas cite des parties de ce passage pour souligner la richesse du concept de modernité chez Hegel. La dialectique hégélienne, qui inspirera les travaux de plusieurs des théoriciens de l'École de Francfort, explique sans doute la critique de la notion de « postmodernité » par ses différents héritiers (notamment Habermas, mais aussi Michel Freitag).

D'ailleurs, Hegel définit la raison comme « l'activité adéquate à une fin. » (p. 40)

Mais il poursuit (et ajoute ce qui la rend forcément dialectique) :

Simplement, comme le dit d'ailleurs Aristote en définissant la nature comme l'activité adéquate à une fin, la fin visée est l'immédiat, l'immobile qui est lui-même initiateur de mouvement, ou encore, est sujet. Mettre en mouvement sa force abstraite, voilà l'être pour soi ou la pure négativité. Le résultat n'est pas la même chose que le commencement que [*sic*] parce que le commencement est une fin visée [...]. [p. 40]

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 7.

La raison est effective, elle n'est pas fixée ou immobile mais se transforme elle-même, elle est donc dialectique. Hegel ajoute alors que :

C'est pourquoi l'anticipation qui établit que l'absolu est sujet, non seulement n'est pas l'effectivité de ce concept, mais même rend cette effectivité impossible, étant donné qu'elle pose le concept comme point immobile, alors que l'effectivité est le mouvement propre et autonome. [p. 41]

Nous considérons que cette remarque s'applique tout aussi bien à ce qu'il a été convenu d'appeler le concept d'utopie : l'idéal qui est mis en scène ne pourrait être appliqué, ou concrétisé, sans devoir laisser sa place à un nouvel idéal (étant devenu réalité, il ne serait donc plus idéal) ; nous approfondirons l'analyse de la signification de ce concept dans le troisième chapitre.

Hegel rappelle ensuite les fondements de sa thèse en synthétisant son discours :

[...] le savoir n'est effectif et ne peut être exposé que comme science ou *système*. Et qu'en outre, ce qu'on appelle un fondement ou un principe de la philosophie, dès lors qu'il est vrai, est également faux par le seul fait, déjà, qu'il est fondement ou principe. [...] [la réfutation qui va au fond des choses] serait donc à proprement parler le développement de ce principe, et ainsi le comblement de son manque, si seulement elle ne sombrait pas dans la méprise qui consiste à ne prendre en considération que son côté négatif, et à ne pas prendre également conscience de son progrès et de son résultat positif. [...] Ainsi donc elle peut tout aussi bien être prise comme la réfutation de ce qui fait le fondement du système, mais aussi et plutôt, comme une mise en évidence de ce que le fondement, ou le principe, du système n'est en fait que son commencement. [pp. 41-42]

Le système de la science que Hegel nous propose est dialectique, il n'est ni clos, ni achevé, mais plutôt ouvert au négatif (qui peut constituer un progrès, et ainsi avoir un résultat « positif ») ; il encourage donc le développement de la critique, mais d'une critique rigoureusement articulée, constructive. La théorie critique francfortoise, bien qu'elle critique l'idée hégélienne de système (nous verrons, dans le deuxième chapitre, qu'Adorno dit du système qu'il est « le ventre devenu esprit »), poursuit cette réflexion : elle s'y intéresse, tente de la comprendre et prend position à son égard.

Hegel explique que le savoir est lui-même le résultat du négatif (que la négation est essentielle à la science), que ce savoir n'est pas fixé mais plutôt en mouvement, vivant, et que ce qu'il faut retenir, c'est ce qu'il devient :

La pure connaissance de soi dans l'être-autre absolu, cet éther en tant que tel, est le sol, le terroir de la science, ou encore, est le savoir en général. [...] Mais cet élément n'a son achèvement et sa transparence même que par le mouvement de son devenir. Il est la spiritualité pure, ou l'universel qui a la modalité de l'immédiateté simple. [pp. 42-43]

Plus loin, il conclut que « C'est ce devenir de la science en général, ou du savoir, que la présente *Phénoménologie* de l'esprit [sic], comme première partie de son système, expose. [p. 44] » Hegel insiste donc sur le processus négatif du savoir, sur l'importance de le comprendre comme en mouvement et de l'appréhender avec la méthode dialectique.

Cette *Phénoménologie de l'Esprit* influencera la théorie critique (surtout sa méthode, la dialectique ouverte au négatif, à « l'être-autre absolu ») ; Adorno réfère à ce texte pour expliquer ce qu'il entend être le négatif dans sa *Dialectique négative*. Aussi, il cite le passage suivant pour caractériser la méthode suivie dans *Minima Moralia* (sans la première phrase, comme nous le verrons au début du second chapitre). Hegel écrit :

Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif, à la façon dont nous disons de quelque chose : ce n'est rien, ou, ce n'est pas vrai, et puis, bon, terminé, fi de cela et passons à n'importe quoi d'autre ; il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. [p. 48]

Il insiste encore pour nous rappeler « que l'existence de l'esprit en tant que première instance n'est autre chose que l'immédiat, ou que le commencement, mais que le commencement n'est pas encore son retour en soi. [p. 50] » Puis, il résume son propos et énonce ce qui fait qu'on peut voir son discours en deux parties (d'abord avec la conscience, l'existence immédiate de l'esprit, puis avec l'esprit) :

L'existence immédiate de l'esprit, la conscience, comporte les deux moments : celui du savoir, et celui de l'objectivité négative pour le savoir. [...] La science de ce chemin est science de l'*expérience* que fait la conscience ; la substance est [sic] examinée telle qu'elle-même et son mouvement sont l'objet de la conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience [...] Mais l'esprit devient objet, car il est ce mouvement qui consiste à devenir *lui-même* un *autre*, c'est-à-dire, un *objet de son Soi-même*, et à abolir cette altérité. [p. 50]

Le chemin que parcourt la conscience en voulant atteindre le savoir absolu implique de faire l'épreuve du négatif, de le dépasser mais aussi de conserver quelque chose de cette expérience, de se conserver (tout en se transformant) à travers elle.

Hegel souligne ensuite que « La non-identité qui se produit dans la conscience entre le Je et la substance qui est son objet, est la différence, le *négatif* tout simplement. [p. 50] » Puis, il ajoute que « L'être est absolument intermédié — il est un contenu substantiel qui est tout aussi immédiatement propriété du Je, est dans la modalité du Soi-même, ou encore : est le concept. [p. 51] » Aussi, le moi, ou le Je, ne serait pas ce qu'il est sans les autres, et *vice versa* ; il est lui-même à la fois sujet *pour soi*, objet *pour un autre* et devenir *en soi* (il est concept). Contrairement à d'autres, notamment Kant dans un texte sur les Lumières sur lequel nous reviendrons (1.2.2), Hegel reconnaît le rôle de la société dans le développement de l'individu, la conscience de soi se développant grâce aux autres (pour ensuite mieux pouvoir s'en différencier) ; c'est grâce aux autres que la conscience de soi est ce qu'elle est, mais ces autres sont d'abord des consciences de soi aussi redevables à d'autres : l'altérité joue donc un rôle déterminant pour l'ipséité.

Quelques pages plus loin, Hegel récapitule son propos en insistant sur le caractère essentiel du négatif pour la science philosophique :

La science ne peut s'organiser qu'à travers la vie propre du concept ; en elle la détermination prise au schéma et collée de l'extérieur sur l'existence est l'âme du contenu accompli qui se meut en elle-même. Le mouvement de ce qui est consiste, d'une part, à devenir à ses propres yeux un autre, et à devenir ainsi son propre contenu immanent ; et d'autre part, ce qui est reprend en soi-même ce déploiement ou cette existence qui est la sienne, c'est-à-dire fait de soi un *moment* et se simplifie en une détermination. Dans le premier mouvement, la *négativité* est l'activité de différenciation et de position de l'*existence* ; dans le second, dans ce retour en soi, elle est le devenir de la *simplicité déterminée*. [p. 61]

Hegel rappelle alors un point déjà annoncé sur lequel il reviendra aussi plus tard, comme nous le verrons au sujet du scepticisme et des Lumières : que le négatif est aussi positif, puisque le résultat du mouvement négatif, le négatif déterminé, possède à son tour un contenu positif.

Le constat par l'intelligence (*Die einsicht*) « qu'il n'en va pas ainsi », en reste à la seule *négativité*, c'est la position ultime qui ne se dépasse pas soi-même pour aller à un autre contenu ; pour avoir de nouveau un contenu, il faut au contraire que, d'où qu'on parte, soit entrepris *quelque chose d'autre*. [...] Et en ne récoltant pas sa propre négativité elle-même comme contenu, cette réflexion [la pensée « raisonneuse »] n'est pas dans la chose, mais toujours au-delà d'elle ; c'est pourquoi en affirmant le vide elle est toujours plus loin qu'une intelligence pleine de contenu. Tandis que dans la pensée concevante, [...] le négatif appartient au contenu lui-même, et qu'il est, aussi bien comme détermination et *mouvement* immanents de ce contenu, que comme *tout* de ceux-ci, le *positif*. Pris comme résultat, il est le

négatif issu de ce mouvement, le négatif *déterminé*, et par là même, tout aussi bien, un contenu positif. [p. 67]

Ce passage est particulièrement important pour comprendre le lien qu'entretiendra la théorie critique francfortoise avec cette œuvre hégélienne. La théorie critique voulait renverser cette conclusion (par exemple, Adorno avec sa *Dialectique négative*), mais elle ne fera que la prouver par ses recherches. Les débats autour du concept de théorie critique ont, en fin de compte, un contenu positif.

Un peu plus loin, Hegel énonce une idée fondamentale pour saisir l'unité logique de la théorie critique ultérieure sans masquer les divergences entre ses théoriciens, qui contribuent plutôt à l'enrichir. Il explique :

[...] dans la proposition philosophique, l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence, qui est exprimée par la forme de la proposition, et leur unité doit surgir, au contraire, comme une harmonie. La forme de la proposition, c'est l'apparition du sens déterminé, ou l'accent, qui différencie le substrat dont elle est remplie ; mais le fait que le prédicat exprime la substance, et que le sujet lui-même tombe dans l'universel, constitue l'*unité* dans laquelle cet accent s'évanouit jusqu'à n'être plus entendu. [p. 69]

Cette remarque est importante pour comprendre l'ensemble de la préface de Hegel, particulièrement le sens de sa méthode dialectique et de ses concepts, par exemple celui de négation déterminée. La théorie critique de l'École de Francfort appliquera cette idée en se désignant elle-même comme « théorie critique », sa raison d'être : poursuivre (et faire coïncider en elle) plusieurs traditions tout en développant, face à celles-ci comme face à elle-même, une position critique.

Hegel tire ensuite des conclusions qui ne manqueront pas d'avoir des incidences méthodologiques sur le projet d'une théorie critique :

[...] la seule exposition philosophique qui parviendrait à être plastique serait celle qui exclurait enfin rigoureusement le type de rapport ordinaire qui régit les parties d'une proposition. [...] L'abolition de la forme de la proposition ne doit pas seulement se produire sur un mode *immédiat*, par le seul fait du contenu de la proposition. Mais il faut que ce mouvement contraire soit énoncé ; il faut qu'il ne soit pas seulement ce blocage interne, mais que ce retour du concept en soi soit *exposé*. Ce mouvement qui constitue ce qui autrefois était censé être le travail de la preuve, est le mouvement dialectique de la proposition elle-même. Ce mouvement seul est le spéculatif *effectif*, et seule son expression est exposition spéculative. [p. 70]

Autrement dit, Hegel propose de repenser la façon même de formuler une proposition (une affirmation ou une hypothèse) afin de refléter le travail accompli à travers le négatif, grâce à la critique, et d'exposer le mouvement dialectique qui a donné lieu à cette représentation, comme condition même de toute poursuite de la réflexion.

Un autre rapprochement incontournable avec la théorie critique de Horkheimer, dans la définition même de ses objectifs de recherche, se dégage des propos de Hegel lorsqu'il conclut : « C'est la *proposition* qui doit exprimer *ce qui est* le vrai, mais essentiellement le vrai est sujet ; et étant sujet, il n'est que le mouvement dialectique, cette marche qui s'auto-engendre, s'emmène plus loin et revient en soi. [p. 71] » D'où la nécessité de poursuivre le mouvement dialectique de la théorie : une théorie qui est critique envers les autres théories, mais aussi envers elle-même et la société qui la produit (comme le résumera Horkheimer).

À la fin de sa préface, Hegel fait une remarque que nous pouvons aussi rapprocher de la réflexion de Horkheimer et Adorno dans *La dialectique de la Raison*. Hegel souligne :

[...] si par exemple, ce qu'il y a de plus excellent dans la philosophie de Platon est parfois placé dans ses mythes, qui n'ont aucune valeur scientifique, il y a également eu des époques, qu'on appelle même des époques d'exaltation enthousiaste, où la philosophie aristotélicienne était estimée pour sa profondeur spéculative, et où le « Parménide » de Platon, qui est sans doute la plus grande œuvre de la *dialectique* antique, était tenue pour le véritable dévoilement et l'*expression positive de la vie divine*, et où même, malgré l'importante opacité de ce que l'*extase* engendrait, cette même extase incomprise était censée ne rien être d'autre en fait que le *pur concept* — et me dire aussi, en outre, que ce qu'il y a d'excellent dans la philosophie de notre temps place sa valeur même dans la scientificité, et bien que les autres prennent les choses autrement, ne se fait en réalité reconnaître et valoir que par elle. Et je peux donc également espérer que cette tentative de revendiquer la science pour le concept et de l'exposer dans cet élément caractéristique d'elle qui est le sien, saura se frayer une entrée par la vérité intérieure de la chose. [pp. 74-75]

Hegel nous montre donc qu'il est conscient de la confusion possible entre la raison et le mythe (ce dont traiteront aussi Horkheimer et Adorno). Hegel conclut sa préface en revendiquant la « science pour le concept », le développement d'une science philosophique. Plusieurs points de continuité existent donc entre la méthode présentée par Hegel dans sa préface et celle utilisée par Horkheimer, qui poursuit assez fidèlement l'œuvre de la *Phénoménologie* en développant le concept de théorie critique.

## 1.2 Deux moments importants pour la pensée critique : le scepticisme et les Lumières

Deux sujets abordés par Hegel dans cette œuvre seront, comme la méthode qu'il proposait, repris par la théorie critique de l'École de Francfort : le scepticisme et les Lumières (*die Aufklärung*). L'un des premiers essais de Horkheimer, intitulé « Montaigne et la fonction du scepticisme » (1938), expose le lien entre l'humanisme (le scepticisme de Montaigne), la dialectique hégélienne et la théorie critique qu'il nous propose. Puis, dans leur œuvre commune, *La dialectique de la Raison (Dialektik der Aufklärung)*, Horkheimer et Adorno reprennent la réflexion hégélienne sur les Lumières et radicalisent la critique de la raison déjà entreprise par Hegel dans sa *Phénoménologie*. Mais voyons d'abord ce que Hegel a écrit (nous reprendrons ces mêmes thèmes dans le second chapitre, au sujet de la théorie critique).

Hegel présente, dans son quatrième chapitre sur « La certitude de soi-même », un passage intitulé « Liberté de la conscience de soi ; le stoïcisme, le scepticisme, et la conscience malheureuse » (à la suite de « Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; maîtrise et servitude »). Puis, dans son sixième chapitre sur « L'esprit », il propose une réflexion sur les Lumières dans la section au sujet de « L'esprit étranger à lui-même ; la culture » qui le mène à la conclusion de son chapitre, « L'esprit certain de lui-même. La moralité ». Ces deux thèmes reflètent non seulement la position de Hegel sur l'histoire des idées (il est critique tant face à la tradition que face à la modernité), mais correspondent aussi à des moments de transition entre les deux parties de son discours, comme *Science de l'expérience de la conscience*, puis comme *Phénoménologie de l'Esprit*.

### 1.2.1 Le scepticisme et la conscience de soi

Dans cette œuvre, Hegel ne mentionne que rarement ses sources directement, mais il fait de nombreuses allusions à la tradition philosophique ; le cas du scepticisme et du stoïcisme est exemplaire. Son discours, s'adressant à des collègues philosophes ou à ses étudiants, ne rappelle pas que le scepticisme est la doctrine des pyrrhoniens (les disciples de Pyrrhon) selon laquelle l'esprit humain ne peut atteindre aucune vérité générale, et qui pratiquent en toute chose la « suspension du jugement » (*epochê*) ; ni que le stoïcisme a



d'abord été formulé comme doctrine par Zénon et ses disciples, affirmant que le bonheur est dans la vertu, et qui professe l'indifférence devant ce qui affecte la sensibilité. Hegel rappelle plutôt que :

[...] cette liberté de la conscience de soi, en surgissant dans l'histoire de l'esprit comme phénomène conscient de soi, s'est appelée *Stoïcisme*. Celui-ci a pour principe que la conscience soit essence pensante, et que rien pour celle-ci n'ait d'essentialité, ou ne soit vrai et bon pour elle, que pour autant que la conscience s'y comporte comme une essence pensante. [pp. 159-160]

Le stoïcisme représente la liberté de la conscience de soi, mais cette liberté demeure abstraite. Hegel rappelle les lacunes du stoïcisme (qui seront comblées par sa conjugaison avec le scepticisme) :

Cette conscience pensante, telle qu'elle s'est déterminée, comme la liberté abstraite, n'est donc que la négation inachevée de l'être-autre ; n'ayant fait que se *retirer* de l'existence pour *revenir* en soi, elle ne s'est pas accomplie en lui comme négation absolue de cette existence. Certes le contenu n'a à ses yeux que valeur de pensée, mais, en l'occurrence, aussi, de pensée déterminée, et la détermination vaut pour elle en tant que telle. [p. 161]

Il avance alors :

Le *Scepticisme* est la réalisation de ce dont le stoïcisme n'est que le concept — en même temps qu'il est l'expérience effective de ce qu'est la liberté de la pensée ; celle-ci est *en soi* le négatif, et doit se présenter, s'exposer ainsi. [...] désormais, dans le scepticisme, advient *pour la conscience* la complète inessentialité et non-autonomie de cet autre ; la pensée devient le penser dans son intégralité, qui anéantit l'être du monde *multiplement déterminé* ; et la négativité de la conscience de soi libre devient à ses yeux, dans cette configuration multiple de la vie, la négativité réelle. [pp. 161-162]

Mais surtout, il conclut que « le stoïcisme correspond au concept de la conscience autonome qui apparaissait comme rapport de la domination et de la servitude » de la même façon, nous dit-il, que « le scepticisme correspond à sa réalisation comme orientation négative vers l'être-Autre, au désir et au travail. [p. 162] »

C'est dans la section précédente, intitulée « Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; maîtrise et servitude », que Hegel analysait le rapport de la domination et de la servitude. Il écrivait notamment que :

[...] le maître *est en relation médiate à la chose par l'intermédiaire du valet* ; certes, le valet, comme conscience de soi en général, est aussi en relation négative à la chose et l'abolit ; mais cette chose est en même temps autonome pour lui, et c'est pourquoi il ne peut par sa négation en venir à bout complètement jusqu'à l'anéantir, il ne fait que la *travailler*. [p. 155]



Il concluait ensuite :

Le désir n'y parvenait pas [à la jouissance, à la relation immédiate comme pure négation de la chose] à cause de l'autonomie de cette chose ; mais le maître, qui a intercalé le valet entre la chose et lui, ne s'est conjoint ce faisant qu'à la non-autonomie de la chose, et il en jouit de manière pure, tout en s'en remettant au valet qui la travaille, pour le côté par lequel elle est autonome. [...] Il s'ensuit que la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile du valet*. [p. 156]

Le stoïcisme correspond donc, selon Hegel, au concept de la conscience autonome, qui n'est véritable que dans la conscience travaillante du valet ; alors que sa concrétisation, la réalisation de cette autonomie de la conscience, passerait par le scepticisme.

Après avoir indiqué l'importance du stoïcisme (le concept de la liberté de pensée), Hegel montre celle du scepticisme (l'effectivité de la liberté de pensée). Il explique que le scepticisme :

[...] met en évidence le *mouvement dialectique* que sont la certitude sensible, la perception et l'entendement ; de même qu'il montre aussi l'inessentialité de ce qui passe pour être *déterminé*, et dans le rapport de domination et servitude, et pour la pensée abstraite elle-même. [...] La *dialectique* comme mouvement négatif, tel que ce mouvement *est* immédiatement, apparaît d'abord à la conscience comme quelque chose à quoi elle est livrée et abandonnée et qui n'est pas son produit. Comme *scepticisme*, en revanche, ce mouvement est moment de la conscience de soi [...]. [p. 162]

Hegel ajoute ensuite que la conscience de soi est justement ce qui permettra de dépasser le scepticisme : la seule certitude de la conscience de soi est d'être soi-même, et non pas une autre, ce qui suffit à contredire l'absence totale de certitude (Horkheimer citera d'ailleurs une partie de ce passage dans son texte sur le scepticisme).

Tandis que la pensée est l'intelligence de cette nature du différencié, elle [*la différence qui s'installe comme immuable*, donc la conscience de soi] est l'essence négative comme quelque chose de simple. La conscience de soi sceptique fait donc dans le cours changeant de tout ce qui veut se fixer pour elle, l'expérience de sa propre liberté, pour autant que cette liberté, c'est elle-même qui se la donne et conserve ; elle est à soi-même cette ataraxie du se penser soi-même, l'immuable et *véritable certitude de soi*. [p. 163]

Hegel poursuit avec une critique de la conscience de soi sceptique. Il proposera plutôt la conscience qui, ayant fait l'expérience de soi, devient certitude de soi-même :

[...] c'est la conscience elle-même qui est l'absolue inquiétude dialectique, ce mélange de représentations sensibles et pensées dont les différences coïncident, et dont l'identité, tout aussi bien — car elle est elle-même la détermination face au non-identique — se dissout à son tour. Mais précisément en ceci, cette conscience, au lieu d'être identique à soi-même, n'est en

fait que confusion tout simplement contingente, le vertige d'un désordre qui toujours se ré-engendre. [p. 163]

Hegel n'était d'ailleurs pas le premier à présenter une critique du scepticisme, d'une dialectique détournée de la recherche de la vérité. Déjà chez Platon, on trouve une critique de la dialectique, quand elle ne sert qu'à douter :

[Socrate à Phédon] « Quand on a cru, sans connaître l'art de raisonner, qu'un raisonnement est vrai, il peut se faire que peu après on le trouve faux, alors qu'il l'est parfois et parfois ne l'est pas, et l'expérience peut se renouveler sur un autre et un autre encore. Il arrive notamment, tu le sais, que ceux qui ont passé leur temps à controverser finissent par s'imaginer qu'ils sont devenus très sages et que, seuls ils ont découvert qu'il n'y a rien de sain ni de sûr ni dans aucune chose ni dans aucun raisonnement, mais que tout est un flux et un reflux continus, absolument comme dans l'Euripe\*, et que rien ne demeure un moment dans le même état. »<sup>3</sup>

Une note du traducteur précise que l'Euripe, détroit qui sépare l'île d'Eubée du continent grec et de la côte béotienne, est un canal connu pour le phénomène de ses courants alternatifs qui changent de direction plusieurs fois par jour. D'une autre façon, que l'on peut rapprocher de la *Dialectique éristique*<sup>4</sup> de Schopenhauer, Platon nous prévenait du principal danger associé à la dialectique, qu'elle ne soit utilisée que pour son effet contradictoire et à des fins de manipulation :

[Socrate à Glaucon] « Tu as dû remarquer, je pense, que les adolescents, lorsqu'ils ont une fois goûté à la dialectique, en abusent et en font un jeu, qu'ils s'en servent pour contredire sans cesse, et qu'imitant ceux qui les réfutent, ils réfutent les autres à leur tour, et prennent plaisir, comme de jeunes chiens, à tirailler et à déchirer par le raisonnement tous ceux qui les approchent. »<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Platon, *Le Phédon* (trad. et notes par Émile Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 146.

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer, *La dialectique éristique, ou l'art d'avoir toujours raison* (trad. par Dominique Miermont), Paris, Mille et une nuit (Arthème Fayard), 2000, 94 pages.

<sup>5</sup> Platon, *La République* (trad. et notes par Robert Baccou), Paris, GF-Flammarion (Garnier-Frères), 1966, p. 298.

Wittgenstein, dans son *Tractatus logico-philosophicus* (que Horkheimer a qualifié de livre « tout à fait remarquable » dans l'un de ses essais de *Théorie traditionnelle et théorie critique*), se prononce aussi sur les limites du scepticisme :

Le scepticisme *n'est pas* réfutable, mais est évidemment dépourvu de sens s'il s'avise de douter là où il ne peut être posé de question. Car le doute ne peut exister que là où il y a une question ; une question que là où il y a une réponse, et celle-ci que là où quelque chose *peut être dit*.<sup>6</sup>

Revenons à Hegel et à sa critique dialectique du scepticisme. Car bien qu'il critique le scepticisme, il en conserve aussi une partie (essentielle pour l'expérience de la conscience), sa fonction négative. Il synthétise son propos et conclut :

Dans le scepticisme, la conscience fait en vérité l'expérience d'elle-même comme d'une conscience contradictoire en elle-même, expérience dont ressort une *nouvelle figure* qui rassemble les deux pensées que le scepticisme maintient écartées. Il faut que disparaisse l'absence de pensée sur soi-même du scepticisme, parce qu'en fait c'est *une seule et unique* conscience qui a chez elle ces deux modalités. Si bien que cette nouvelle figure est quelque chose qui a *pour soi* la conscience double, à la fois de soi comme immuable et identique à soi qui se libère, et de soi comme ce qui absolument se renverse et sombre dans la confusion — et qui est en même temps la conscience de cette sienne contradiction. — Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la liberté simple de soi-même ; dans le scepticisme, cette liberté se réalise, anéantit l'autre côté, celui de l'existence déterminée, mais aussi bien plutôt se redouble, et désormais est pour soi une dualité. [p. 164]

Hegel critique donc à la fois le stoïcisme et le scepticisme, mais il les dépasse tout en les conservant, car c'est grâce à eux deux que la conscience acquiert d'abord sa liberté, puis la certitude de soi-même (en faisant face à l'altérité). Mais en devenant une conscience contradictoire, qui a deux modalités, et qui est donc dualité, la conscience de soi doit comprendre cette contradiction, qu'elle est à la fois pure conscience et essence singulière, liée à l'immuable et différence en soi.

Hegel poursuit sur la conscience de soi qui se redouble mais qui demeure une conscience malheureuse, tant qu'elle ne se saisit pas comme une dualité en elle-même et qu'elle ne fait que contredire. Il explique d'abord :

---

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Paris, Gallimard, 1961, p. 174.

Le redoublement de la conscience de soi en elle-même, qui est essentiel dans le concept de l'esprit, est ainsi présent, mais l'unité de ce redoublement n'est pas encore présente, et la conscience malheureuse est la conscience de soi-même comme essence double qui ne fait que contredire. [p. 165]

La conscience ne reconnaît pas encore être soi-même l'autre d'une autre, ce qui produirait l'unité du dédoublement, et lui permettrait d'accéder à la véritable conscience de soi, de participer au monde de l'esprit conscient, vivant. Il affirme alors :

[...] son véritable retour en soi-même, ou sa réconciliation avec soi, exposera le concept de l'esprit devenu vivant et ayant accédé à l'existence, ceci parce que chez elle il y a déjà ceci qu'en tant que conscience indivise unique elle est quelque chose de double ; elle *est* elle-même le regard d'une conscience de soi dans une autre, elle *est* elle-même les deux, et l'unité des deux est également pour elle l'essence, mais elle-même *pour soi* n'est pas encore à ses yeux cette essence proprement dite, n'est pas encore l'unité des deux. [p. 165]

Pour atteindre cette unité, la conscience fera l'expérience de soi, elle se comprendra alors comme la fusion du singulier et de l'immuable, du particulier et du général. Hegel écrit :

Si dans un premier temps le simple concept de la conscience divisée se déterminait de telle manière qu'elle tende à l'abolition de soi en tant que conscience singulière, et à devenir conscience immuable, son effort désormais a au contraire pour détermination et destination d'abolir son rapport à l'immuable pur [...] et de ne se donner que la relation à l'*immuable figuré*. [...] Le mouvement dans lequel la conscience inessentielle s'efforce d'atteindre cette fusion, est lui-même le mouvement *triple*, en fonction du rapport triple qu'il aura à son au-delà configuré ; d'abord comme *pure conscience* ; ensuite comme *essence singulière* qui se rapporte en l'affrontant, comme désir et travail, à la réalité ; et troisièmement comme *conscience de son être pour soi*. [pp. 167-168]

Quelques pages plus loin, il conclut :

Dans le premier rapport, elle n'était que le *concept* de la conscience effective, elle était le sentiment *intime* intérieur qui n'est pas encore effectif dans l'activité et la jouissance ; le *second* rapport est cette effectivation, comme agir et jouir extérieurs ; mais revenue de cette effectivation, elle est une conscience qui a *fait l'expérience* de soi comme conscience effective et efficiente, ou encore, pour laquelle il est vrai d'être *en soi et pour soi*. [pp. 172-173]

Hegel poursuit en expliquant que la relation de l'effectivité véritable à l'essence universelle est « la nullité » ; il explique que pour la conscience, « sa réalité est immédiatement le nul, son activité devient donc un "ne rien faire" [aussi une "activité de rien", en allemand, selon la note du traducteur]. [p. 173] » Mais il ne pourrait conclure ainsi ; effectivement, il applique l'une de ses premières conclusions (que le négatif est aussi positif, puisque dans le mouvement, il se retrouve sous la forme du négatif déterminé, un contenu positif) pour

renverser la situation. Il écrit : « C'est la relation *médiate* qui constitue l'essence du mouvement négatif dans lequel elle s'oriente contre sa singularité, mais qui tout aussi bien, en tant que *relation en soi*, est positif, et produira pour elle-même cette *unité* qui est sienne. [p. 174] » Hegel peut ainsi conclure sa réflexion sur la certitude de soi-même en expliquant :

[...] la conscience [...] le fait qu'elle devienne *pour elle* comme objet ne lui appert pas [...] par elle-même, mais elle se fait énoncer par le serviteur médiateur cette certitude elle-même encore brisée que son malheur n'est qu'*en soi* l'inverse [...] que sa misérable activité pareillement est *en soi* l'inverse [...] que selon le concept, l'activité n'est activité en général que comme activité du singulier. Mais *pour elle*, la conscience, l'activité et son activité effective demeurent une activité misérable, et sa jouissance demeure la douleur, et l'abolition [sic] de celles-ci [...] demeure un au-delà. Mais dans cet objet où pour elle son activité et son être en tant qu'ils sont l'être et l'activité de telle conscience *singulière* sont activité et être *en soi*, ce qui lui est advenu, c'est la représentation de la *raison*, la certitude qu'a la conscience d'être dans sa singularité absolument *en soi*, ou encore, d'être toute réalité. [p. 176]

Comme nous le constatons, Hegel dépasse le stoïcisme et le scepticisme, mais en conservant et en combinant leurs éléments essentiels. Avec la dialectique négative (comme mouvement négatif) la conscience fait l'expérience de soi, pouvant ainsi atteindre la certitude de soi-même et entrevoir la raison (la « Certitude et vérité de la raison » sera l'objet de son chapitre suivant). L'esprit n'est donc pas encore présent, mais il apparaît progressivement à la conscience de soi dès le quatrième chapitre, avec le dépassement de la conscience malheureuse et la représentation de la raison, la certitude de la conscience d'être en soi et pour soi véritablement elle-même. Dans son texte de 1938 sur le scepticisme, Horkheimer s'accordera, presque parfaitement d'ailleurs, avec Hegel ; il réfèrera aussi à la section précédente de la *Phénoménologie*, sur le rapport entre la maîtrise et la servitude, dans *La dialectique de la Raison*, écrite en collaboration avec Adorno. Mais l'idée de dialectique des Lumières se retrouve déjà chez Hegel, dans le chapitre central de sa *Phénoménologie*, au sujet du concept d'esprit.

### 1.2.2 Les Lumières et le phénomène de l'esprit

Le chapitre sur « L'esprit » se divise en trois parties, « L'esprit vrai ; le souci éthique », « L'esprit étranger à lui-même ; la culture » et, finalement, « L'esprit certain de lui-même. La moralité » ; le passage sur les Lumières se retrouve dans la deuxième partie du

chapitre (comme le suivant sur « La liberté absolue et la Terreur ») et se divise en deux parties : « La lutte des Lumières avec la superstition », puis « La vérité des Lumières ».

Encore une fois, Hegel ne précise par ses sources ; mais il est évident qu'il fait référence au texte de Kant, *Was ist Aufklärung ? (Qu'est-ce que les Lumières ?)*, datant de 1784, et qu'il sous-entend sa définition :

*Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son propre entendement sans la conduite d'un autre. [...] Aie le courage de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.*<sup>7</sup>

Mais Hegel semble plutôt critiquer cette idée à travers sa *Phénoménologie* ; d'ailleurs, le concept d'esprit expose la relation dialectique entre l'individu et la société (l'individu est formé par la société, mais il la transforme en y participant, et s'en différencie en l'enrichissant).

Hegel introduit son propos en rappelant que l'intelligence et la croyance sont semblables ; mais elles ne se confondent pas. Il écrit :

L'objet spécifique contre lequel l'intelligence pure dirige la force du concept est la croyance, en ce qu'elle est la forme de la conscience pure qui l'affronte au sein du même élément. Mais elle est aussi en relation au monde effectif, car comme la croyance, elle est le retour depuis ce monde dans la pure conscience. [p. 363]

Il présente d'abord « La lutte des Lumières avec la superstition » et rappelle la relation négative de l'intelligence à la croyance. Il souligne ensuite un point qui sera développé par la théorie critique horkheimerienne (c'est ce qu'elle comptait faire en théorie ; et en pratique, c'est ce que plusieurs de ses collaborateurs ont fait, entre autres, en participant à de nombreux débats, tant entre eux qu'avec d'autres).

L'activité de l'essence négative est, tout aussi essentiellement, un mouvement développé qui se différencie en lui-même, qui doit, en tant qu'activité consciente, exposer ses moments dans une existence manifeste déterminée, et être présent comme une rumeur bruyante et un combat violent avec l'opposé en tant que tel. [p. 368]

---

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes* (trad. par Jean-François Poirier et Françoise Proust), Paris, Flammarion, 1991, p. 43.

La théorie critique francfortoise est donc aussi le résultat de l'activité de l'essence négative ; en ce sens, elle n'est pas si loin des Lumières, bien qu'elle les critique à plusieurs égards. Hegel poursuit sur l'intelligence qui s'oppose à la croyance (mais se méprend ainsi sur elle-même). Il écrit :

L'intelligence et l'intention pures qui se comportent négativement, étant donné que leur concept est toute essentialité et que rien n'est en dehors d'elles, ne peuvent qu'être le négatif d'elles-mêmes. Elles deviennent ainsi, en tant qu'intelligence, le négatif de l'intelligence pure, non-vérité et non-raison, et en tant qu'intention, le négatif de l'intention pure, le mensonge et la malhonnêteté du but visé. L'intelligence pure s'empêtre dans cette contradiction en se lançant dans le conflit et en s'imaginant qu'elle combat *autre chose*. [...] Du coup, ce que l'intelligence pure énonce comme son autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut rien être d'autre qu'elle-même ; elle ne peut condamner que ce qu'elle est. Ce qui n'est pas raisonnable n'a pas de *vérité*, ou encore, ce qui n'est pas conçu, n'est pas ; en parlant donc d'un *autre* que ce qu'elle est, la raison ne parle en réalité que d'elle-même ; en cela, elle ne sort pas d'elle-même. [p. 368]

La théorie critique poursuivra cette réflexion dans *La dialectique de la Raison* ; Horkheimer et Adorno proposeront une suite à cette réflexion hégélienne sur les Lumières, qui se voulait déjà une critique dialectique de la raison, qui n'annonçait ni son achèvement, ni sa disparition, mais préconisait plutôt la poursuite de son mouvement.

Ensuite, Hegel présente le renversement de la croyance par les Lumières (idée qui est aussi à rapprocher de la réflexion de *La dialectique de la raison*) ; il écrit, procédant encore en trois moments :

[...] la croyance reçoit les Lumières dans les moments *différenciés* de sa conscience [...] [d'abord] la pure pensée, ou encore, comme objet, l'*essence absolue* en soi et pour soi-même ; puis, sa *relation* à cet objet, en tant qu'elle est un *savoir*, le *fondement de sa croyance*, et finalement sa relation à cette essence dans sa pratique, ou encore, *son service*. [p. 371]

Plus loin, il conclut sur le résultat positif des Lumières (l'éradication de l'erreur transforme la croyance en intelligence par l'*Aufklärung*) ; il revient, en même temps, sur le point précédent :

C'est ainsi que les Lumières se présentent à l'expérience de la croyance. Elles entrent en scène sous cette mauvaise apparence parce que précisément, par rapport à un autre, elles se donnent une *réalité négative*, ou encore, se présentent comme le contraire d'elles-mêmes ; mais l'intelligence et l'intention pure ne peuvent pas ne pas se donner ce rapport, car il est leur effectuation. [...] *Quelle est donc la vérité que les Lumières ont répandue à leur place ?* — Elles ont déjà énoncé ce contenu positif dans leur éradication de l'erreur, car cet étrangeté d'elles-mêmes est tout aussi bien leur réalité positive. [...] l'*intelligence pure*



n'est certes, elle-même, pas vide, dès lors que le négatif d'elle-même est *pour elle* et est son contenu, elle est au contraire riche, mais seulement de singularité et de limite. [p. 375]

Avant d'aborder la vérité des Lumières, Hegel explique :

Les Lumières éclairent ce monde céleste avec les représentations du monde sensible, et lui ont mis en évidence cette finitude que la croyance ne peut pas nier, puisqu'elle est elle-même conscience de soi, et par là même l'unité à laquelle appartiennent les deux modes de représentation, et dans laquelle ils ne se désagrègent pas, car ils appartiennent au même Soi-même indissociable et *simple* dans lequel elle est passée. [p. 383]

Ainsi, la *Phénoménologie* qu'il propose participe au mouvement des Lumières, comme le fera aussi la théorie critique de l'École de Francfort. Hegel conclut son propos sur la vérité des Lumières en rappelant que

Dans l'objet de l'intelligence pure, les deux monde sont réunis. L'utile est l'objet dans la mesure où la conscience de soi voit jusqu'au fond de lui et a en lui la *certitude singulière* de soi-même, sa jouissance, (son *être pour soi*) ; de cette manière, elle en a l'*intelligence intime*, et cette *intelligence contient l'essence vraie* de l'objet (qui est d'être ainsi vu jusqu'au tréfonds ou d'être *pour quelque chose d'autre*). Elle est donc elle-même *savoir vrai*, et la conscience de soi a de façon tout aussi immédiate la certitude universelle de soi-même, sa *conscience pure* dans ce rapport où sont donc réunis tout à la fois *vérité*, présent et *effectivité*. Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel a été transplanté sur la terre. [p. 390]

Par le ton ironique de cette dernière phrase, Hegel introduit sa critique des Lumières qui suivra. Notons que, au contraire de ce que Hegel défend, Robespierre aurait argué, au sujet de la Révolution française : « La vertu sans laquelle la terreur est funeste, la terreur sans laquelle la vertu est impuissante. »

Hegel nous propose donc finalement sa critique des Lumières, à travers une réflexion au sujet de « La liberté absolue et la Terreur », avant d'arriver à l'esprit certain de lui-même (la « moralité »). Il n'est plus explicitement question des Lumières, mais plutôt du résultat qu'elles visaient, la liberté universelle, et du véritable résultat obtenu, la terreur (la même peur de la mort que dans le rapport de maîtrise et servitude). Il écrit :

Si donc l'utile n'était que l'alternance de moments qui ne rentre pas dans sa propre *unité*, et donc était encore un objet pour le savoir, cet objet cesse maintenant d'être cela, car le savoir est lui-même le mouvement de ces moments abstraits, il est le Soi-même universel, le Soi-même tout aussi bien de soi-même que de l'objet, en tant qu'universel, l'unité, retournant en soi, de ce mouvement.

L'esprit est donc ainsi présent comme *liberté absolue* [...]. [p. 391]



Mais cette liberté absolue n'est que théorique, et non pratique. Aussi, Hegel souligne ensuite la principale contradiction du gouvernement démocratique, que la liberté universelle n'est que négative, et que la volonté générale ne peut être effective.

Pour que l'universel en vienne à un acte, il faut qu'il se ramasse tout entier dans l'unicité de l'individualité et mette au sommet une conscience de soi singulière ; la volonté générale en effet n'est volonté *effective* que dans un Soi-même qui est Un. Mais [...] *toutes les autres individualités singulières* sont exclues du *tout* [...] La liberté universelle ne peut ainsi produire aucune œuvre ni aucun acte positifs ; il ne lui reste que l'*activité négative* ; elle n'est que la *furie* du disparaître [...] [ou « la mortification »]. [p. 394]

Ainsi, la liberté universelle n'est qu'un idéal servant la critique, et n'est effective que comme activité négative. Comme pour l'utopie, qui ne peut servir que la critique, tenter de concrétiser une idée en une réalité qui soit à son image ne peut qu'échouer.

Il clôt cette partie en proposant son habituel retournement (le négatif qui, en étant déterminé, est aussi positif) ; mais ici, il s'agit plutôt de la négation qui est différence, et la différence qui est effective : « La liberté absolue, en tant que *pure* identité à soi-même de la volonté générale, a donc chez elle la *négation*, mais par là même aussi, tout simplement, la *différence*, et développe celle-ci à son tour comme une différence *effective*. [p. 396] »  
Finalement, Hegel résume son propos :

La liberté absolue a donc neutralisé l'opposition avec soi-même de la volonté générale et singulière ; l'esprit étrangé à soi [*sic*] [*entfremdung*, ce qui est devenu, ou rendu étranger] poussé à l'extrémité de son opposition, en lequel le pur vouloir et la pure instance voulante sont encore distingués, rabaisse cette opposition au rang de forme transparente, et s'y trouve lui-même. — De même que le royaume du monde effectif passe dans celui de la croyance et de l'intelligence, la liberté absolue sort de son effectivité autodestructrice et passe en un autre pays de l'esprit conscient de soi, où dans cette ineffectivité même elle est tenue pour le vrai, à la pensée duquel l'esprit se repaît dans la mesure exacte où *il y est* et demeure *pensée*, et sait cet être ainsi enfermé dans la conscience de soi comme essence parachevée et parfaite. [p. 398]

La liberté absolue trouve donc sa vérité dans la conscience de soi. L'esprit étrangé à soi devient conscient de soi, mais l'esprit n'est pas encore effectif en soi : il est encore enfermé dans la conscience de soi, et idéalisé par elle.

Il s'agissait donc des principaux points à retenir de la *Phénoménologie* hégélienne, avant de présenter la théorie critique, pour la comprendre comme une suite à cette réflexion.

Mais avant de passer en revue les principaux travaux concernant cette théorie critique, nous devrions, au moins, évoquer la conclusion de cette œuvre hégélienne.

Dans son dernier chapitre, Hegel traite du savoir absolu. Il revient d'abord sur sa définition de l'esprit qui rassemble plusieurs éléments déjà abordés (notamment dans sa préface) :

[...] rien n'est su qui ne soit pas déjà présent comme *vérité ressentie*, comme Éternel *révélé intérieurement*, comme quelque chose de sacré *qu'on croit*, ou comme tout ce qu'on voudra bien encore employer comme formule. L'expérience, en effet, c'est précisément que le contenu — et il est l'esprit — est *en soi* substance et donc *objet* de la *conscience*. Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait même qu'il *devienne* ce qu'il est *en soi*. Et c'est seulement en ce qu'il est ce devenir qui se réfléchit en lui-même, qu'il est en soi en vérité *l'esprit*. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance — la transformation qui fait de cet *En soi* le *pour soi*, de la *substance* le *sujet*, de l'objet de la *conscience* un objet de la *conscience de soi*, c'est-à-dire un objet tout aussi bien aboli, ou encore, le *concept*. [p. 519]

Pour finir, Hegel conclut que :

Le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume. Leur conservation, selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de leur organisation comprise de manière conceptuelle, c'est la *science du savoir dans son apparition phénoménale* ; l'une et l'autre réunies ensemble, l'histoire comprise conceptuellement, constituent le souvenir et le golgotha de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie ; c'est seulement —  
du calice de ce royaume d'esprits  
que monte à lui l'écume de son infinité\*.

[Note du traducteur (\*) : « [...] Il s'agit, à un détail près, de la conclusion du poème de Schiller *L'Amitié* (1782). Le maître des mondes, l'Être suprême, a créé des esprits à son image, mais n'a pas trouvé de semblable, mais seulement l'infinité. Hegel détourne le sens de l'épilogue [...] en commençant la phrase par seulement [...] et surtout en remplaçant *die* [...] par *seine*, ce qui introduit un lien dialectique, plus optimiste, entre ces Esprits et la Divinité. »] [page 524]

La *Phénoménologie de l'Esprit* se termine par « son infinité » ; l'auteur nous donne donc une indication supplémentaire pour interpréter cette conclusion sur le savoir absolu, que ce savoir du savoir n'est pas achevé mais qu'il se poursuivra tant que l'esprit vivra (et que nous réfléchirons à lui).

Avec cette lecture de la *Phénoménologie* de Hegel, nous avons mis l'accent sur ses principales idées reprises et développées par la Théorie critique de l'École de Francfort ; nous tenions à souligner que Hegel présente le modèle d'une théorie critique, avec sa méthode

dialectique qui est déjà, en soi, « négative ». Voyons donc, à présent, comment la Théorie critique francfortoise dépassera cette œuvre pour mieux en conserver l'esprit.

## CHAPITRE II

### LE CONCEPT DE THÉORIE CRITIQUE ET LES PRINCIPAUX TRAVAUX DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Dans les publications qui ont marqué le développement de leur Théorie critique, Max Horkheimer (Stuttgart, 1895 – Nuremberg, 1973) et Theodor Adorno (Francfort-sur-le-Main, 1903 – Visp, Suisse, 1969) se sont référés à plusieurs reprises à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Voyons d'abord ce qu'ils retiennent de cette œuvre hégélienne, sans laquelle leur réflexion aurait été tout autre (2.1). Nous examinerons ensuite l'origine de la réflexion et la définition de cette théorie critique dans les premiers essais de Horkheimer en tant que directeur de l'*Institut für Sozialforschung* (Institut de recherche sociale), communément désigné comme « l'École de Francfort » (2.2) ; puis, dans un autre essai de la même époque, au sujet du scepticisme (2.2.1), ainsi que dans une œuvre écrite avec Adorno, *La dialectique de la Raison* (2.2.2), nous constaterons que la Théorie critique poursuit la réflexion de la *Phénoménologie* hégélienne en se réappropriant (y compris sous le couvert de la critique) certaines de ses idées maîtresses. Finalement, nous verrons que la Théorie critique ne s'est pas arrêtée avec la génération de Horkheimer et Adorno puisque l'École de Francfort leur a survécu et continue d'évoluer sans eux (2.3). Également dirigé par Jürgen Habermas (1929 – ), qui avait été l'étudiant d'Adorno, l'Institut est actuellement sous la direction d'Axel Honneth (1949 – ). Plus près de nous, un autre lecteur de Hegel aura recours au concept de théorie critique, notamment dans le titre même de son ouvrage sur la « postmodernité » : il s'agit de Michel Freitag (La Chaux-de-Fonds, Suisse, 1935 – Montréal, 2009). Honneth et Freitag s'intéressent d'ailleurs à la réflexion hégélienne aussi bien qu'à la

Théorie critique francfortoise, tout en poursuivant leur critique respective de la société contemporaine.

## 2.1 La lecture de Hegel par Adorno et Horkheimer

Dans la dédicace de son livre *Minima Moralia. Réflexion sur la vie mutilée*, Adorno écrivait, sur le lien qu'entretient la Théorie critique à laquelle il participe avec la dialectique hégélienne : « C'est ainsi que Hegel — et la méthode qui est celle des *Minima Moralia* s'est mise à son école — développe son argument contre un pur et simple être-pour-soi de la subjectivité, à quelque niveau qu'elle se réalise.<sup>1</sup> » Il poursuivait en citant la *Phénoménologie de l'Esprit* :

En opposition avec la façon dont Hegel procède lui-même et cependant dans le prolongement de sa pensée, ces aphorismes mettent l'accent sur la négativité : « L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que, débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. \* »<sup>2</sup>

Adorno explique donc qu'il reprend la méthode dialectique de la *Phénoménologie* (mettant « l'accent sur la négativité »), mais en procédant, au contraire de Hegel (dont l'œuvre ne s'annonçait que comme la première partie du *Système de la science*), sous la forme d'essais, ou même d'aphorismes.

En lien avec les fondements de la théorie critique proposée par son collègue Horkheimer, Adorno rappelait aussi, dans ses *Minima Moralia*, la célèbre formule des *Upanishads* : « *tat twam asi* », « Tu es cela » ou « Cela, c'est toi », en affirmant :

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12.

(Note \* : Adorno ne donne pas de référence précise ; selon le traducteur, il s'agit de la page 29 de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans la traduction de Hyppolite, ce qui correspond à la p. 48 dans celle de Lefebvre.)

Les intellectuels, qui sont les seuls à écrire sur les intellectuels et leur font au nom de l'authenticité la mauvaise réputation qui est la leur, contribuent au mensonge général. [...] Dans le secteur qui leur est le plus personnel, ils se sont fermés à la conscience du *tat twam asi*.<sup>3</sup>

Adorno et Horkheimer, dans *La dialectique de la Raison*, expliquaient déjà que la critique de la raison doit reconnaître qu'elle en dépend : elle est aussi rationnelle, et ne peut donc être qu'une critique dialectique de la raison (qui la conserve tout en la critiquant, et lui permet ainsi de se dépasser).

Adorno poursuit cette réflexion dans son œuvre maîtresse, la *Dialectique négative*. Dès le départ, il exprime sa reconnaissance envers l'œuvre de Hegel. Il écrit :

Hegel avait rendu à la philosophie le droit et la capacité de penser le contenu au lieu de se repaître de l'analyse de formes de la connaissance vides et, au sens emphatique, nulles. La philosophie contemporaine retombe [...] dans l'arbitraire [...], cet « indifférent » contre lequel Hegel s'était élevé.<sup>4</sup>

Mais il n'est pas l'héritier d'un seul philosophe et, surtout, sa loyauté envers Hegel ne peut être totale. Plus loin, dans son essai au sujet de « L'idéalisme comme rage », il explicite sa position (critique) face à la tradition philosophique :

Le système est le ventre devenu esprit, la rage est la caractéristique de tout idéalisme ; elle défigure même l'humanité de Kant, contredit le nimbe d'élévation et de noblesse dont elle savait s'entourer. [...] La sublime inflexibilité de la loi morale était du même ordre que cette rage rationalisée envers le non-identique et même le libéralisme de Hegel ne valait pas mieux lorsqu'il sermonnait avec la supériorité de la mauvaise conscience ceux qui se refusent au concept spéculatif, à l'hypostase de l'esprit. Ce qu'il y a de libérateur dans Nietzsche, qui constitue vraiment un tournant dans le penser occidental et que ses successeurs ne firent qu'usurper, c'est qu'il exprima de tels mystères. L'esprit qui rejette la rationalisation — son emprise — cesse, grâce à son autoréflexion, d'être le mal radical qui l'agace dans l'autre.<sup>5</sup>

Adorno montre ainsi qu'il peut aussi critiquer ceux qui l'ont inspiré. Mais, selon la lecture que nous avons faite de la *Phénoménologie*, le système de l'esprit hégélien n'est pas encore clos, mais plutôt infini ; sa critique concerne donc plutôt le *Système de la logique* que la

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> Adorno, *Dialectique négative* (1966), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

*Phénoménologie*. De plus, comme l'esprit est ouvert au négatif, il peut procéder à cette auto-réflexion permettant une réconciliation avec l'autre et inclut une critique de lui-même. Nous verrons, plus clairement avec Horkheimer, que la théorie critique permet un dialogue entre des traditions par ailleurs divergentes, avec Hegel et Schopenhauer ou Marx, Nietzsche et Weber.

Dans un autre essai de sa *Dialectique négative*, intitulé « Dialectique et solidité », Adorno rappelle que :

La théorie de la seconde nature, déjà teintée de critique chez Hegel, n'est pas perdue pour une dialectique négative. Elle prend *telle quelle* l'immédiateté non-médiatisée, les formations que la société et son déploiement présentent à la pensée pour en dégager par l'analyse les médiations, selon le critère de la différence immanente des phénomènes d'avec ce que d'eux-mêmes ils prétendent être. L'élément solide qui se maintient, le « positif » du jeune Hegel est pour une telle analyse comme le négatif pour lui. Même dans la préface de la *Phénoménologie*, le penser, ennemi juré de cette positivité, est caractérisé comme le principe négatif\*.<sup>6</sup>

Adorno tente un renversement, critiquant implicitement l'affirmation hégélienne selon laquelle le négatif est aussi positif dès lors qu'il est négation déterminée, mais en le faisant il s'accorde aussi avec cette idée : sa négation est une affirmation (car bien qu'elle participe à un mouvement négatif, son contenu est positif). Il parviendra donc au même résultat en poursuivant la réflexion, le prouvant en participant à une théorie critique et, surtout, en critiquant sincèrement ceux envers qui il est, en fait, le plus loyal. La Théorie critique de Adorno et Horkheimer est donc elle-même une « négation déterminée » et sa critique de Hegel est pleinement visible. C'est ainsi que nous pouvons conclure qu'avec la Théorie critique de l'École de Francfort, le négatif est effectivement devenu un contenu positif (donné, exposé, ou encore, reconnu comme savoir) et que le fondement de la *Phénoménologie de l'Esprit* est mis à l'épreuve et validé, autrement qu'il ne l'était par Hegel.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 53.

(Note\* : « Cf. Hegel, *op. cit.*, trad. de Hyppolite, p. 29. » Adorno réfère probablement au même passage que celui qu'il citait dans ses *Minima Moralia*.)

Adorno poursuit donc la réflexion hégélienne de la *Phénoménologie* avec sa *Dialectique négative* ; il intitule l'un de ses essais « Critique de la négation positive » et écrit, au sujet de Hegel, de la négation déterminée et, finalement, de la théorie critique à laquelle il participait :

L'assimilation de la négation de la négation à la positivité est la quintessence de l'identifier, le principe formel ramené à sa forme la plus pure. [Mais ce n'est pas ce que nous apprend Hegel.] [...] Si le tout est le domaine de l'emprise, le négatif, la négation des particularités qui s'incarne dans ce tout, reste négative. Son positif serait seulement la négation déterminée, la critique et non un résultat désinvolte, qui aurait par bonheur l'affirmation en main.<sup>7</sup>

En ce sens, le concept de théorie critique de son ami Horkheimer (comme sa « dialectique négative » d'ailleurs) ne peut vouloir être autre chose qu'une négation déterminée, une critique effective, constructive.

Max Horkheimer réfère aussi à Hegel dans ses premiers essais, qui fondèrent progressivement la théorie critique (qui ne sera nommée ainsi qu'à partir de 1937, et qui prendra éventuellement une majuscule pour désigner l'ensemble de ses travaux). Il soulignait déjà, dans un essai de 1933, ce qu'Adorno rappelait au début de sa *Dialectique négative* (comme nous venons de le voir) : « Hegel lui-même n'a nullement, comme sa formulation pourrait le donner à penser, disjoint la vérité de la connaissance du temporel, mais au contraire — c'est bien là sa profondeur — considéré que la connaissance du temporel était le contenu même de la philosophie.<sup>8</sup> » C'est dans un essai de 1935, « Sur le problème de la vérité », que Horkheimer montrait le plus clairement sa position face à la méthode dialectique proposée par Hegel. Il écrivait :

La concurrence à l'intérieur de l'économie bourgeoise a produit un esprit critique [...] La conviction qu'une constellation opprimante et douloureuse est en son fond inaltérable, conduit la pensée à en fournir une interprétation profonde afin qu'elle puisse s'adapter sans désespérer.

C'est la pensée bourgeoise elle-même qui a eu l'initiative, avec la constitution de la méthode dialectique [donc avec Hegel], de la tentative la plus grandiose pour s'élever au-dessus de

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 195 et 196.

<sup>8</sup> Max Horkheimer, « Matérialisme et métaphysique » (1933), dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, p. 128.



cette scission. [...] dans la connaissance du caractère conditionné de toute opinion isolée [...], le savoir conditionné n'est pas détruit, mais il est chaque fois consigné dans le système de la vérité comme une vision conditionnée, unilatérale et isolée. [...] contre le scepticisme, Hegel fait valoir le concept de négation déterminée [...] : toute vision niée est conservée dans le processus de connaissance comme moment de la vérité [...]. C'est précisément pour cela que la forme méthodique — Thèse, Antithèse, Synthèse — ne doit pas être appliquée comme un schéma « sans vie »\*.<sup>9</sup>

Mais Horkheimer (comme Adorno) ne poursuit pas simplement la réflexion hégélienne ; il critique aussi le système de Hegel en développant sa pensée.

Il souligne d'abord que : « Le but est prescrit au savoir [...] Il est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l'objet.<sup>10</sup> ». Au sujet de Hegel, il ajoute (à la page suivante) que « sa croyance d'achever la vérité par son système lui a caché la signification et l'importance de l'intérêt temporel qui s'introduit dans les exposés dialectiques particuliers pour orienter la pensée ». Mais n'est-ce pas soutenir le contraire de ce qu'il affirmait plus tôt, que Hegel avait bien compris que le contenu même de la philosophie, la vérité, était la connaissance du temporel ? Finalement, Horkheimer précise sa critique :

Au sein de la pensée idéaliste à laquelle elle doit son existence, la dialectique est atteinte par le dogmatisme. [...] cette objectivité apparemment détachée, mais en réalité conditionnée par le double front soutenu par la bourgeoisie contre la restauration absolutiste et le prolétariat : voilà ce qui perce le système hégélien autant que le pathos idéaliste du savoir absolu.<sup>11</sup>

Cependant, Horkheimer reconnaît aussi l'œuvre hégélienne comme fondamentale pour ce qu'il défend lui-même, et il poursuit :

Chez Hegel comme chez Goethe, les tendances progressistes vont secrètement se confondre avec des considérations qui prétendent comprendre et harmoniser tout le réel avec impartialité. [...] Que l'impartialité soit une prise de parti, que l'objectivité sans nuance soit une position subjective, c'est là une proposition dialectique qui conduit assurément le relativisme au-delà de lui-même. [...] Dans le matérialisme, la dialectique n'est pas

---

<sup>9</sup> Horkheimer, « Sur le problème de la vérité » (1935), dans *op. cit.*, pp. 176 et 178.

(Note\* : Préface de la *Phénoménologie, de l'Esprit* de Hegel, à la page 42, dans la traduction de Hyppolite.)

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 181 et 182.

considérée comme close. [...] la désignation de quelque chose comme quelque chose de fini ou borné, contient la preuve de la présence effective de l'infini, du non-borné, que le savoir d'une limite ne peut être que dans la mesure où l'illimité est de ce côté-ci dans la conscience. [...] Le matérialisme affirme au contraire que la réalité objective n'est pas identique à la pensée de l'homme et ne peut jamais s'y réduire.<sup>12</sup>

Il montre donc sa reconnaissance envers les œuvres hégélienne et marxienne. Ainsi, il peut conclure, sur le thème annoncé par le titre, de la façon suivante :

Dans la mesure où la dialectique est délivrée de son lien avec l'extravagant concept d'une pensée isolée, posant sa détermination à partir d'elle-même et s'accomplissant en elle-même, la théorie qu'elle détermine perd nécessairement le côté métaphysique de la clôture, comme le caractère sacré d'une révélation. [...] La dialectique ouverte ne perd cependant pas pour autant le sceau de la vérité. [...] C'est à bon droit que Hegel, comme ses successeurs matérialistes, a constamment souligné que ce moment critique et relativisant appartient nécessairement à la connaissance.<sup>13</sup>

Nous voyons d'ailleurs apparaître, bien qu'elle ne soit pas encore nommée, l'idée d'une théorie critique : ses éléments essentiels sont déjà présents (la « théorie dialectique » et le « moment critique de la connaissance »). Horkheimer rappelle aussi que « Le processus de la connaissance inclut tout autant l'agir et le vouloir historiques réels que l'expérience et la compréhension. », et que « la vérité vaut également pour celui qui la contredit, l'ignore ou la tient pour futile<sup>14</sup> ». Nous verrons aussi, en lisant les principaux essais de Horkheimer au sujet de la théorie critique, qu'au-delà de ses références explicites à la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'idée sous-jacente au concept de théorie critique se trouve déjà dans les conclusions de cette œuvre hégélienne.

## 2.2 Le projet de recherche de l'Institut sous la direction de Horkheimer et le concept de théorie critique

La théorie critique est apparue à l'École de Francfort après l'arrivée de Horkheimer à sa direction, avec son essai « Théorie traditionnelle et théorie critique » ; nous présenterons

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 183 et 184.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 188 et 189.

donc l'essentiel de cet essai fondateur de 1937, qui contient la première définition du concept de théorie critique. Mais d'abord, voyons le discours inaugural de Horkheimer, prononcé en 1930 et publié dans la revue de l'Institut en 1931, et l'une de ses dernières présentations, retraçant l'histoire de la « Théorie critique » telle qu'il la concevait alors (prononcée en 1969 et publiée en 1970).

# I

Dans « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale<sup>15</sup> », Horkheimer rappelle tout d'abord :

Si la philosophie sociale se trouve au centre de l'intérêt philosophique général, elle n'est pas pour autant en meilleure posture que la plupart des efforts philosophiques, que la plupart des efforts intellectuels fondamentaux contemporains. [...] selon [les représentations générales au sujet de la philosophie sociale] le but ultime est l'interprétation philosophique du destin des hommes dans la mesure où ils ne sont pas de simples individus, mais des membres d'une communauté. [...] La philosophie sociale comprise de cette manière est progressivement devenue à travers l'histoire de l'idéalisme allemand la tâche philosophique décisive.

La détermination du particulier se remplit dans le destin de l'Universel ; l'essence, le contenu substantiel de l'individu n'apparaît pas dans ses activités personnelles mais dans la vie du Tout, auquel il appartient. Ainsi avec Hegel l'idéalisme est devenu dans ses parties essentielles philosophie sociale.<sup>16</sup>

Horkheimer annonce ensuite un point important pour comprendre sa pensée, car il dira plus tard, dans sa présentation de 1969, que Marx et Schopenhauer avaient influencé décisivement le début de ses recherches : « Le regard désabusé sur ce qui est particulier et proche ne pouvait plus découvrir [...] aucune ruse dont se servirait la raison ; alors le plus grand adversaire de Hegel, Schopenhauer, fit l'épreuve aurorale d'une philosophie mièvre, pessimiste et anti-historique.<sup>17</sup> » Horkheimer ne nie pas avoir été marqué dans sa jeunesse par

---

<sup>15</sup> Horkheimer, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » (1931), dans *op. cit.*, pp. 67 à 80.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 67 et 68.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 71.

l'œuvre de Heidegger qu'il critique aussi ; il reconnaît ainsi l'influence des diverses traditions qui ont nourri sa pensée, sur lesquelles travaillera sa théorie critique.

Il note également que la philosophie sociale se conforme, encore à son époque, à la mission essentielle de la théorie hégélienne :

Il semble commun à tous ces projets de la philosophie sociale contemporaine [de Hermann Cohen à Othmar Spann] d'ouvrir à l'essence humaine particulière un regard sur une sphère transpersonnelle qui serait plus essentielle, plus signifiante, plus substantielle que l'existence humaine. Elles satisfont à la mission de transfiguration indiquée par Hegel.<sup>18</sup>

En mettant l'accent sur le négatif, qui peut devenir positif, Hegel encourageait la « transfiguration », le dépassement ; il expliquait d'ailleurs, dans sa *Phénoménologie*, qu'à travers la critique, il fallait « entreprendre *quelque chose d'autre* ».<sup>19</sup>

Horkheimer en vient alors aux tâches qu'il assigne (forcément avec l'accord de Felix Weil, qui a fondé l'Institut au début des années 1920) à l'entreprise de recherche dont il accepte de prendre la direction :

[...] on pourrait affirmer que la philosophie sociale vient aujourd'hui à la rencontre du désir de donner un sens à la vie entravée dans sa poursuite du bonheur individuel. [...] La philosophie sociale contemporaine [...] se comporte d'une façon généralement polémique envers le positivisme. [...] Mais c'est justement [...] l'embarras à différencier les doctrines d'Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber et Max Scheler plutôt en tant que profession de foi qu'en tant que théories vraies, fausses ou pour l'instant encore problématiques, c'est dans cet embarras que nous voyons la carence qui doit être surmontée.<sup>20</sup>

Nous pouvons déjà repérer l'idée centrale de la théorie critique qu'il proposera par la suite : la philosophie sociale doit entreprendre un travail lui permettant de juger les théories existantes, de dépasser leurs contradictions, de conserver ou d'actualiser leurs découvertes.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>19</sup> Hegel, *op.cit.*, p. 67.

<sup>20</sup> Horkheimer, *op. cit.*, p. 73.

Horkheimer explique aussi l'importance qu'accorde l'entreprise qu'il dirigera à la collaboration interdisciplinaire, au dialogue entre les diverses sciences sociales spécialisées, que permet le partage d'une base commune, la philosophie ; il écrit :

Aujourd'hui il s'agit [...] d'organiser sur la base du questionnement philosophique actuel des investigations auxquelles se joignent des philosophes, des sociologues, des économistes, des historiens, des psychologues dans une durable communauté de travail, afin de [...] poursuivre au moyen des méthodes scientifiques les plus fines les grandes questions philosophiques [...]. De cette façon, [...] [les] questions philosophiques [...] sont elles-mêmes intégrées dialectiquement au processus de la science empirique, ce qui veut dire que leur réponse réside dans le progrès de la connaissance objective qui influence leur forme même.<sup>21</sup>

Finalement, Horkheimer rappelle le lien qu'entretient le projet qu'il propose avec la tradition de la philosophie allemande, mais aussi avec certaines sciences spécialisées (économie, psychologie et sociologie) :

Le projet d'étudier les relations entre ces trois processus [que sont la question du rapport entre la vie économique de la société, le développement psychique des individus et les transformations dans les régions culturelles] n'est rien de plus qu'une formulation plus adaptée aux méthodes qui sont à notre disposition et à l'état actuel de nos connaissances, de la vieille question du rapport entre l'existence particulière et la raison universelle, entre la réalité et l'idée, la vie et l'esprit, qu'on a simplement reliée à la nouvelle constellation de problèmes.<sup>22</sup>

Il clôt sa présentation avec un vœu pour l'avenir : « Puisse l'impulsion philosophique directrice de cet Institut être la volonté inaltérable de servir sans aucune réticence la vérité !<sup>23</sup> » C'est donc ainsi que Horkheimer se présentait à ses collègues, et qu'il définissait sa tâche en tant que directeur de l'Institut de recherche sociale de l'Université Goethe de Francfort.

## II

Horkheimer retracera, à la fin de sa carrière, les origines de l'École de Francfort et ses motivations de départ dans une conférence donnée en 1969 (peu après le décès de

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 80.

Adorno) et publiée sous le titre « La Théorie critique hier et aujourd'hui<sup>24</sup> ». Il introduit son propos en rappelant d'abord que

Les deux philosophes qui ont influencé de façon décisive les débuts de la Théorie critique furent Schopenhauer et Marx. [...] [Avec Adorno] nous avons eu un merveilleux professeur de philosophie, Hans Cornelius [...], il nous avait dit que pour être philosophe — et tout ceci se retrouve dans la Théorie critique — il est nécessaire de connaître les sciences naturelles, de s'y connaître un peu en art, en musique, en composition.<sup>25</sup>

Leur formation, en leur inculquant l'importance de l'interdisciplinarité et du dialogue entre les diverses traditions, a donc grandement contribué au développement de leur réflexion au sujet de la théorie critique. Précisons que Horkheimer utilise d'abord l'expression « théorie critique », ce n'est que plus tard, pour référer à ses propres travaux, qu'il emploie la majuscule ; la « Théorie critique » est donc celle dont on parle quand on se réfère aux premiers textes de Horkheimer, et la « théorie critique », celle qu'on poursuit — et qui ne sera jamais fixée ou close.

À la page suivante, Horkheimer synthétise l'histoire de l'École de Francfort, surtout pour rappeler comment il en est devenu le directeur, mais il est beaucoup moins précis que Wiggershaus (qui consacre le premier chapitre de son ouvrage à cette question) et résume le tout en disant, presque trop simplement : « L'Institut de recherche sociale fut fondé à Francfort il y a presque cinquante ans parce qu'un homme fort riche voulait créer une fondation et que nous étions amis avec son fils [Felix Weil].<sup>26</sup> » Il rappelle ensuite la pertinence et l'actualité de la réflexion qu'il proposait d'entreprendre près de quarante ans plus tôt :

Ce qui manque à la science, c'est la réflexion sur soi, la connaissance des mobiles sociaux qui la poussent dans une certaine direction, par exemple à s'occuper de la lune, et non du bien-être des hommes. Pour être vraie, la science devrait se comporter de façon critique à l'égard d'elle-même comme à l'égard de la société qui la produit.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Horkheimer. « La Théorie critique hier et aujourd'hui » (1970), dans *op. cit.*, pp. 355 à 369.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 356 et 357.

C'est d'ailleurs l'essentiel de la Théorie critique que d'être absolument ouverte à la critique, y compris celle qu'on lui adresse, d'envisager une réponse au débat et de poursuivre la réflexion. Il explique aussi que sa Théorie critique est, depuis ses débuts, inspirée par un esprit humaniste, même utopiste. Il écrit :

À l'origine, notre Théorie critique, telle qu'elle est amplement exposée dans la *Revue de recherche sociale*, était, comme c'est toujours le cas au début, très critique, en particulier à l'égard de la société dominante [fascisme et communisme terroriste ambiants] [...] Cette société suscitait beaucoup de misère inutile, et nous avions l'espoir qu'un temps viendrait où elle serait organisée en vue du bien-être de tous, comme ce serait déjà possible aujourd'hui.<sup>28</sup>

Horkheimer évoque ainsi la composante utopiste de sa Théorie critique, qui conserve l'espoir d'une société meilleure en soutenant qu'elle serait forcément possible et décidément souhaitable.

Il présente ensuite un point sur lequel sa théorie s'est modifiée par elle-même : « la nouvelle Théorie critique en est venue à ne plus militer en faveur de la révolution [...]. Il vaut bien mieux sans arrêter le progrès, conserver ce que l'on peut estimer de positif [...].<sup>29</sup> » Mais il rappelle aussi qu'il a toujours soutenu que : « La Théorie critique a pour tâche d'exprimer ce qui en général ne l'est pas. C'est pourquoi elle doit attirer l'attention sur le prix du progrès, sur ce danger qu'il entraîne avec lui jusqu'à la disparition du sujet autonome [...].<sup>30</sup> » Horkheimer conclut son exposé en soulignant :

Ma conception est en effet pessimiste en ce qui concerne la faute du genre humain ; pessimiste également lorsqu'elle envisage la direction que prend l'histoire, savoir celle d'un monde administré [...]. En quoi consiste alors l'optimisme que je partage avec Adorno, mon ami disparu ? Il consiste en ce que l'on doit, malgré tout cela, essayer de faire et de réaliser ce que l'on tient pour vrai et bien. Voilà pourquoi notre principe était : pessimiste théorique et optimiste pratique !<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 369.

C'est donc dire qu'il faut, en théorie, imaginer le pire, et en pratique, faire le mieux. Horkheimer réitère, du même coup, son amitié à Adorno, avec qui il n'avait plus correspondu aussi régulièrement qu'auparavant.

C'est donc ainsi que Horkheimer récapitulait l'histoire de l'entreprise de recherche qu'il dirigea, presque toute sa carrière durant, et que l'on nomme aujourd'hui l'École de Francfort. Aussi, Adorno, dans une lettre ouverte (*Offener Brief*) pour son 70<sup>e</sup> anniversaire en 1965, lui adressait ce compliment, cet éloge (comme le rappelle Wiggershaus) :

Celui qui d'un regard allait jusqu'au cœur de la mécanique et voulait qu'elle change était néanmoins décidé et capable de s'affirmer, sans jamais capituler. Jeter un regard critique et sans illusions sur le principe de conservation, et néanmoins réussir à tirer de cette intuition la force de vivre — voilà le paradoxe que tu incarnais.<sup>32</sup>

Adorno soulignait ainsi son admiration pour Horkheimer, son ami qu'il dépeint aussi comme un curieux personnage, qui ne craint pas les contradictions et semble même se plaisir à les incarner.

### III

Le concept de théorie critique apparaît donc pour la première fois dans son texte « Théorie traditionnelle et théorie critique<sup>33</sup> » ; c'est en exposant sa démarche et en définissant la théorie critique que Horkheimer procède à une synthèse des recherches qu'il poursuit lui-même ou dirige à l'Institut. Il introduit son sujet en rappelant la conception traditionnelle de la théorie depuis le *Discours sur la méthode* de Descartes ; il explique d'abord :

---

<sup>32</sup> Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, p. 100.

<sup>33</sup> Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937) et son « Appendice » (1937), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard (Tel), 1996, pp. 15 à 92 (324 pages).



Toujours on a d'une part le savoir formulé conceptuellement et d'autre part des données de fait qu'il s'agit de subsumer, et cette opération, par laquelle on établit un rapport entre la simple perception ou la constatation des faits et la structure conceptuelle de notre savoir, est ce que l'on appelle l'explication théorique de la réalité [...] [ou la] conception traditionnelle de la théorie [...].<sup>34</sup>

Il ajoute ensuite : « Cependant, dans la mesure où le concept de théorie est posé comme un absolu, comme s'il était fondé dans une essence propre de la connaissance [...], il se mue en une catégorie idéologique réifiée.<sup>35</sup> » La problématique inhérente au rapport entre la donnée de fait et l'ordonnance conceptuelle, ou la relativité du rapport entre la pensée théorique et les faits, demeurent implicites dans la science bourgeoise. C'est justement ce problème que tente de résoudre la théorie critique, en se penchant d'abord sur l'activité de connaissance de l'individu en général. Horkheimer conclut : « À l'époque actuelle, [...] ce n'est pas dans les sciences de la nature [...] que l'homme peut apprendre à se connaître lui-même, [...] c'est dans une théorie critique de la société telle qu'elle est, inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison.<sup>36</sup> » Parlant notamment d'organisation sociale rationnelle, il reviendra, à plusieurs reprises dans cet essai, mais aussi dans d'autres textes, sur l'utopisme comme une composante essentielle de la théorie dialectique de la société.

Dès le départ, Horkheimer explique que, pour appréhender la société telle qu'elle est, « cette nouvelle attitude que nous appellerons critique est caractérisée au contraire [de la théorie sous sa forme traditionnelle] par une méfiance totale à l'égard des normes de conduite que la vie sociale, telle qu'elle s'est organisée, fournit à l'individu.<sup>37</sup> » On ne parle plus ici de la méfiance caractéristique du scepticisme, ni du lot de l'individu qui s'accommode des contraintes qui lui sont imposées. Pour la pensée critique, la dichotomie de l'individu et de la société est élevée au niveau de la contradiction consciente. Certes, dans un premier temps, cette totalité est d'abord reconnue pour ce qu'elle est et est conçue comme volonté et comme

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 21 et 22.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 38.

raison, permettant aux sujets de s'identifier à elle. Par contre, l'attitude critique a tôt fait de révéler le caractère purement mécanique des processus sociaux. Le caractère dialectique de l'interprétation de l'homme par lui-même est tout à fait central pour la pensée critique : « L'identification est donc contradictoire, et la contradiction est la caractéristique de toutes les notions de la pensée critique. [...] la reconnaissance critique des catégories qui dominent la vie sociale implique en même temps la condamnation de celle-ci.<sup>38</sup> »

Plus loin, Horkheimer souligne que le but de la théorie critique est de favoriser une organisation sociale rationnelle et donc aussi utopique, ou plutôt *eutopique* (le lieu du bien, de l'idéal, où la raison est mise au service de l'humanité). Il précise que « La théorie qu'élabore la pensée critique ne travaille pas au service d'une réalité déjà donnée, elle en dévoile seulement la face cachée.<sup>39</sup> ». Il explique finalement que « Le combat pour l'avenir reflète — imparfaitement — ce rapport [à caractère dialectique], en ce sens qu'une volonté appliquée à la réorganisation globale de la société est déjà consciemment active et efficace, dans l'élaboration de la théorie et de la praxis qui doivent mener vers cet objectif.<sup>40</sup> » Horkheimer, poursuivant sur l'idée d'une organisation sociale fondée sur la raison, écrit que : « Ce qui distingue l'idée d'une telle association [qui donne à tous les mêmes possibilités d'épanouissement] d'une utopie purement abstraite, c'est qu'on peut démontrer qu'elle est réalisable dans l'état actuel des forces productives développées par l'homme.<sup>41</sup> » Il explique ensuite, concernant la pensée critique, que : « Cette forme de pensée possède un point commun avec l'imagination pure : c'est une image de l'avenir — née [...] de la plus

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 53.

profonde compréhension du présent — qui détermine les pensées et les actes [...].<sup>42</sup> »

Horkheimer conclut :

Il n'existe pas de théorie de la société qui n'implique [...] des intérêts politiques, et dont la valeur de vérité pourrait être jugée dans une attitude de réflexion prétendument neutre et non pas dans un effort de pensée et d'action en retour, intégré précisément dans une activité historique concrète.<sup>43</sup>

Avec cet essai, Horkheimer complète son discours de l'année précédente, au sujet de l'égoïsme, qui renvoyait à *L'Utopie* de More, avant même que soit mis en avant le concept de théorie critique. Nous reviendrons sur ce discours dans le chapitre suivant, au sujet du concept d'utopie.

Mais d'abord, poursuivons avec sa définition de la théorie critique :

La théorie critique de la société commence elle aussi par poser des définitions abstraites ; [...] il est nécessaire d'introduire des éléments spécifiques assurant le passage de la structure fondamentale à la réalité différenciée. Mais cette introduction n'est pas opérée par simple déduction, comme c'est le cas dans la théorie close sur elle-même qu'élabore la science spécialisée. On ne peut au contraire avancer dans l'élaboration de la théorie critique sans recourir au capital de savoir amassé, sur l'homme et la nature, par les sciences et l'expérience historique.<sup>44</sup>

Il réitère ainsi l'importance qu'il accorde, à travers sa théorie critique, à comprendre d'abord ce qu'il critiquera ensuite. Horkheimer précise aussi que : « De même que la théorie traditionnelle, la théorie critique ou oppositionnelle déduit [...] ses affirmations concernant la réalité à partir de concepts fondamentaux de portée générale, et c'est précisément ce qui lui permet de faire apparaître cette réalité comme nécessaire.<sup>45</sup> » Puis, à la page suivante, il rappelle que :

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 60 et 61.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 64.

Le jugement porté sur la nécessité inhérente au cours de l'histoire tel qu'il s'est déroulé jusqu'ici implique la lutte pour faire que cette nécessité cesse d'être aveugle et prenne un sens. Penser l'objet de la théorie séparément de la théorie elle-même en fausse l'image, et conduit au quiétisme ou au conformisme. Chaque partie de la théorie présuppose la critique de l'ordre établi et la lutte contre lui, dans la direction définie par la théorie elle-même.

Il revient ensuite sur l'objectif d'une théorie critique (qu'il a déjà annoncé comme visant une organisation sociale rationnelle, un utopisme constructif dans sa critique de la réalité) :

Si l'on ne poursuit pas l'effort de pensée théorique qui, dans l'intérêt d'une société future organisée selon la raison, s'applique à critiquer la société actuelle, à en éclairer complètement la structure en établissant un modèle à l'aide des théories traditionnelles développées dans les domaines spécialisés de la science, l'espoir d'améliorer radicalement l'existence ne repose plus sur rien de solide.

Le développement historique des contradictions, auquel la pensée critique est liée, oblige celle-ci à des analyses plus fines, et modifie l'importance relative que ses différents éléments ainsi que les connaissances scientifiques traditionnelles présentent pour la théorie et la praxis critiques.<sup>46</sup>

Horkheimer conclut finalement la définition qu'il donnait en 1937 de la théorie critique en précisant que sa fonction n'est définie que par l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale :

Dans une période historique comme la nôtre, la théorie vraie est moins affirmative que critique, de même que l'action conforme à la théorie ne peut être « productive ». C'est à l'existence de l'attitude critique, qui renferme à vrai dire des éléments empruntés aux théories traditionnelles et à toute cette culture en décadence, qu'est aujourd'hui suspendu l'avenir de l'humanité.<sup>47</sup>

Par sa nature même, l'activité de la pensée l'amène à promouvoir le changement et à instaurer l'état de justice : « La caractéristique distinctive de l'activité de pensée est de déterminer elle-même ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir, non seulement dans son détail mais aussi dans sa totalité. » À une époque où le jargon nazi venait approfondir plus que jamais l'opposition entre l'individu et la société :

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 70 et 71.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 80 et 81.

S'adonner au conformisme intellectuel, s'obstiner à croire que la pensée est en elle-même une profession, un domaine autonome et clos à l'intérieur du corps social, c'est renier, c'est trahir la nature spécifique de la pensée.<sup>48</sup>

Dans son « Appendice », publié à l'origine dans le numéro suivant de la *Zeitschrift für Sozialforschung* avec le texte en réponse de Marcuse (« Philosophie et théorie critique »), Horkheimer précise que « la théorie critique se rencontre avec l'idéalisme allemand<sup>49</sup> ». Il explique :

[...] outre l'héritage de l'idéalisme allemand la théorie critique conserve celui de la philosophie tout entière ; elle n'est pas une quelconque hypothèse de recherche témoignant de son utilité dans le système établi, mais un facteur indissociable de l'effort historique pour créer un monde adéquat aux besoins et aux facultés de l'homme. [...] la nouvelle philosophie dialectique [avec Hegel] n'a pas oublié que le libre épanouissement des individus n'est possible que dans une société dont la constitution obéit aux exigences de la raison. Allant jusqu'au fond dans l'analyse de la situation actuelle, elle a pris la forme d'une critique de l'économie [avec Marx].<sup>50</sup>

Par le lien qu'il conserve entre la question de l'épanouissement individuel et celle d'une société répondant aux exigences de la raison, Horkheimer rappelle donc encore la fonction utopique de la théorie critique. Il conclut sa réponse à Marcuse avec une remarque supplémentaire :

[...] la théorie critique remplit la fonction dialectique qui consiste à juger chaque étape historique en fonction non seulement de données et de notions isolées détachées du contexte, mais plutôt de son propre contenu dans son authenticité et sa totalité, et à veiller à ce que ce contenu y soit vivant.<sup>51</sup>

La définition de la théorie critique se poursuivra donc avec chacun des textes que publieront ses collaborateurs, des débats qu'ils publiciseront en répondant à leurs détracteurs et des écrits de ceux qui s'en inspireront. Étant donné qu'elle se définissait elle-même comme

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 90.

dialectique, et ouverte à la critique, elle est soumise au mouvement que sa propre volonté d'être effective implique nécessairement, en se transformant et en s'enrichissant par la critique véritable, la négation déterminée.

## 2.2.1 Horkheimer, la dialectique hégélienne et le scepticisme

Bien que le titre de son essai annonce « Montaigne et la fonction du scepticisme<sup>52</sup> », c'est la négation telle que présentée par la dialectique hégélienne qui sera défendue et le scepticisme critiqué, comme il l'était déjà dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Horkheimer reprend l'essentiel de la réflexion hégélienne, même s'il ne la cite directement qu'une seule fois, et poursuit ainsi la définition de sa théorie critique ; mais il introduit son sujet plus précisément que ne le faisait Hegel, référant à plusieurs auteurs (entre autres, Montaigne, Hume et Nietzsche).

Horkheimer conclut sa présentation initiale du scepticisme en faisant son unique référence explicite à la *Phénoménologie* ; il écrit :

Le moi est seul dans un monde incertain, changeant et trompeur. C'est ainsi que le mode de penser de Montaigne est inclus dans le concept de connaissance de la philosophie moderne. Le contenu positif du scepticisme est l'individu. Malgré tous les discours sur son inconsistance et sa petitesse, sur son inaptitude au vrai savoir, le moi reste, avec ses propres forces, le seul principe sur lequel, en théorie comme en pratique, nous puissions nous appuyer. Notre bonheur ne dépend que de nous. Dans l'analyse à laquelle Hegel a soumis le scepticisme, cela est clairement reconnu. « La conscience de soi sceptique fait donc l'expérience... dans la transformation de tout ce qu'elle veut fixer pour elle, de sa propre liberté comme d'une liberté acquise et maintenue par elle-même ; la conscience de soi sceptique est à elle-même l'ataraxie de la pensée se pensant soi-même, la certitude immuable et authentique de soi-même.\* »<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Horkheimer, « Montaigne et la fonction du scepticisme » (1938), dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, pp. 261 à 312.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 278 et 279.

(Note\* : « Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Aubier-Montaigne, p. 174, t. 1. » Il s'agit de la page 163 dans la traduction de Lefebvre.)

Ce passage du discours hégélien avait d'ailleurs été repéré dans le premier chapitre (mais cité dans la traduction de Lefebvre).

Plus loin, Horkheimer rappelle : « Après la victoire sur la féodalité, l'esprit critique de la bourgeoisie, d'une affaire générale devient l'apanage du particulier, de réaction pratique, il se transforme en réaction contemplative. C'est ainsi que se propage le mode de penser sceptique.<sup>54</sup> » Il ajoute alors :

Avec la disparition du libéralisme dans la dernière période du capitalisme, le scepticisme change à nouveau de signification. [Néanmoins] Comme à l'origine, il se voit confronté à un absolutisme qu'il laisse valoir. [...] C'est dans ces circonstances que se dévoile toute l'inconsistance du scepticisme. C'est consciemment que la négation sceptique n'a pas épargné le moi lui-même.<sup>55</sup>

Horkheimer explique donc que sa théorie critique, comme la dialectique hégélienne avant elle, cherche d'abord à échapper à cette réaction contemplative, à dépasser le scepticisme.

Il fait ensuite une synthèse de la réflexion hégélienne sur le scepticisme, mais ne juge pas à propos de le préciser :

La liberté du jugement, vitale au scepticisme, ne peut être réalisée qu'à travers la liberté du tout social, ce qui, à la différence de la distance sceptique, exige le don de soi. Tant que le scepticisme ne se préserve pas comme mode de penser rationnel, c'est-à-dire en se dépassant consciemment et en devenant son autre, en se transformant en la foi dans les possibilités concrètes de l'homme, tant qu'au lieu de résister aux conditions dominantes il laisse valoir le présent de façon sceptique, c'est-à-dire avec la réserve intérieure, et tant qu'il continue d'exister apparemment inchangé en tant que scepticisme, on peut considérer qu'il a perdu la propriété d'être une figure de l'esprit. Le moi ne peut se conserver que dans la mesure où il tente de préserver l'humanité dans le tout.<sup>56</sup>

Au-delà de la seule citation précise qui est, sans doute, son point de départ, l'influence sur Horkheimer de l'analyse que fait Hegel du scepticisme, leur parenté, se dégage clairement de notre lecture de la *Phénoménologie*, telle que résumée dans notre premier chapitre. Horkheimer reprend la réflexion hégélienne et l'actualise ; il la conserve tout en la dépassant.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 290.

Plus loin, il souligne la pertinence de cette réflexion pour une théorie critique : « Le moment négatif, la reconnaissance des sombres côtés de l'homme, ne fait pas défaut à la pensée dialectique car la critique est son élément vital.<sup>57</sup> » Horkheimer sous-entend ensuite que *L'Utopie* de More, parue au XVI<sup>e</sup> siècle, s'inscrivait déjà dans le même mouvement que sa théorie critique : surmonter la contradiction en la conservant, et contribuer à faire de la réalité un monde meilleur, à organiser la société de façon rationnelle. Il explique :

Ce qui au XVI<sup>e</sup> siècle opposait la Réforme et le scepticisme, d'un côté la spontanéité fanatique et de l'autre l'humanisme, s'est dégagé de ces formes de vie et s'est dépassé en une théorie et une pratique qui, sous la forme d'un humanisme actif, surmonte la contradiction en la conservant. Ce mouvement est celui de la théorie critique et de l'effort historique dont elle participe. Concrètement, on le trouve chez ceux qui, dans les États autoritaires et dans ceux qui veulent le devenir, constituent les cellules d'un monde nouveau. [...] Il est possible que tout sombre, mais l'analyse la plus lucide montre qu'une société rationnelle est possible. L'humanisme consiste à prendre fait et cause pour elle. [...] La fonction de cette histoire est bien plus de déshabituer de la vérité que de l'exposer.<sup>58</sup>

Ce passage contient donc plusieurs références implicites à More : son *Utopie* était un texte humaniste (d'ailleurs pensé en collaboration avec Erasme), qui, en présentant un monde nouveau, démontrait la possibilité d'une société rationnelle et laissait transparaître une critique de la réalité politique (que More connaissait bien, étant d'abord avocat, puis sous-shérif de Londres et, finalement, conseiller du roi Henri VIII).

Tout en poursuivant sa réflexion, Horkheimer note donc plusieurs points qui contribuent à définir la théorie critique qu'il propose. Il écrit :

Il n'y a pas d'humanisme véritable sans prise de position claire envers les problèmes historiques de l'époque ; il ne peut pas exister sous la forme d'une simple reconnaissance de soi-même. L'humanisme du passé consistait en une critique du régime féodal et de sa hiérarchie, qui était devenue une entrave au développement de l'homme. L'humanisme contemporain réside en la critique des modes de vie par lesquels l'humanité aujourd'hui court à sa perte, et dans l'effort de les transformer d'une façon rationnelle.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 308 et 309.



Nous pouvons encore y voir une référence à *L'Utopie*, puisque More propose une critique du régime féodal, plus précisément de la politique des « *Enclosures* » qui était mise de l'avant à son époque, lorsqu'il aborde la question des clôtures (nous présenterons ce passage de *L'Utopie* plus en détail dans le chapitre suivant). Horkheimer souligne finalement :

En ce qui concerne [...] le rapport de la théorie critique et dialectique au scepticisme, Hegel a émis le jugement définitif. [...] « La philosophie est dialectique », affirme Hegel\*, « cette dialectique est le changement : l'idée en tant qu'idée abstraite est l'inerte (Träge), l'étant, mais elle n'est véritable que dans la mesure où elle se saisit en tant que vivante ; c'est là le fait qu'elle est dialectique intrinsèquement, pour dépasser ce repos, cette inertie. L'idée philosophique est ainsi dialectique en elle-même, et non pas de façon contingente ; le Scepticisme par contre exerce sa dialectique avec contingence — il montre que la matière, le contenu, tel qu'il se présente directement à lui, est en soi-même le négatif. »<sup>60</sup>

Il rappelle ainsi que Hegel est la principale source de sa réflexion, et laisse entendre que la philosophie hégélienne contenait déjà plusieurs éléments essentiels à la théorie critique.

Il conclut finalement qu'avec sa théorie critique, il voudrait que « le moment sceptique et critique de la pensée, au lieu de se retirer dans le moi éphémère, se transforme en activité historique concrète.<sup>61</sup> » Il rappelle aussi qu'une théorie critique est essentielle pour la société démocratique, pour le développement d'une organisation sociale rationnelle : « Là où le bonheur est érigé en principe, l'action subversive elle aussi devient nécessaire.<sup>62</sup> » Il tire alors les leçons de cette réflexion pour les recherches entreprises sous sa direction à l'Institut :

[...] la théorie critique que nous défendons en nous opposant au scepticisme, ne transforme pas l'examen de la médiocrité du présent ni du caractère éphémère de la connaissance en un absolutisme anti-théorique, mais, même à travers des constatations pessimistes, se laisse conduire par l'aspiration inébranlable à un avenir meilleur.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 309 et 310.

(Note\* : « Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, tome 4, p. 761. »)

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 312.

Il réitérera ce point dans sa présentation de 1969, que nous avons déjà examinée, en disant être « pessimiste théorique » tout en partageant avec son ami Adorno un optimisme pratique. C'est justement avec cet ami qu'il écrira *La dialectique de la Raison*.

### 2.2.2 Horkheimer, Adorno et *La dialectique de la Raison*

Dans leur introduction, Horkheimer et Adorno présentent le point de départ de leur réflexion commune au sujet de *La dialectique de la Raison*. Ils voulaient « comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, semblait dans une nouvelle forme de barbarie.<sup>64</sup> » Ils étaient d'ailleurs convaincus que « dans la société, la liberté est inséparable du penser éclairé<sup>65</sup> », ajoutant ensuite que « Si la Raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin. » Les auteurs soulignent :

La mystérieuse disposition qu'ont les masses à se laisser fasciner par n'importe quel despotisme, leur affinité autodestructrice avec la paranoïa fasciste, toute cette absurdité incompréhensible révèle la faiblesse de l'intelligence théorique actuelle.

Dans ces fragments, nous pensons contribuer à la formation d'une telle intelligence, dans la mesure où nous montrons que la cause de cette régression de la Raison vers la mythologie [...] [doit être recherchée] dans la Raison elle-même paralysée par la crainte que lui inspire la vérité.<sup>66</sup>

Ils concluent alors :

Dans les conditions actuelles, même les biens matériels deviennent des éléments de malheur. [...] le progrès devient régression. Le fait que l'usine aseptisée et tout ce qui en fait partie [...] liquident brutalement la métaphysique, pourrait être indifférent, mais qu'ils deviennent eux-mêmes une métaphysique, un rideau idéologique derrière lequel se concentre le réel, n'est pas indifférent. C'est de cette idée que nous partons dans nos fragments.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* (1944), Paris, Gallimard (Tel), 1974, 281 pages (« Introduction », p. 13).

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 18.

Adorno et Horkheimer expliquent ensuite, à la même page, que : « La première étude [...] est la base théorique des autres [...]. La critique à laquelle est soumise la Raison tend à préparer un concept positif de cette Raison qui puisse la libérer des rets dans lesquels la retient la domination aveugle. » Nous voyons qu'ils inscrivent, de cette façon, leur réflexion dans la suite de celle de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel (avec le négatif qui devient un contenu positif). Mais les auteurs n'exposent pas clairement les sources théoriques de leur réflexion. Rolf Wiggershaus éclaire leurs références implicites en écrivant :

Mis à part son fondement, la généralisation de la critique hégélienne des Lumières abandonnées à elles-mêmes dans *Die Phänomenologie des Geistes* [*La phénoménologie de l'Esprit*], deux thèmes fondaient la *Dialektik der Aufklärung* [*Dialectique de la Raison*] dans une association tenace. Leurs représentants les plus évidents n'étaient jamais nommés : Max Weber d'une part, le sociologue de la rationalité moderne, Ludwig Klages d'autre part, le critique philosophique de la domination moderne de la nature.<sup>68</sup>

Voyons donc cette suite à la réflexion hégélienne sur l'*Aufklärung* que les deux amis ont co-signée (bien qu'on puisse supposer, par les thèmes abordés, que le premier essai — sans les digressions qui le suivent — soit de Horkheimer, qui a aussi publié *Éclipse de la Raison* en 1947). Nous ne nous intéresserons qu'à ce premier essai, où se trouvent les références à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Horkheimer et Adorno débute leur premier essai, « *Begriff der Aufklärung* » traduit par « Le concept d'*Aufklärung* » (plutôt que « La notion des Lumières »), en rappelant que « De tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement « éclairée », resplendit sous le signe des calamités triomphant partout.<sup>69</sup> » Ils ne font pas encore référence à l'œuvre hégélienne, mais ils s'en inspirent déjà dans leur définition de l'*Aufklärung*. La première référence explicite n'est pas précise et ne vient que trois pages plus loin :

---

<sup>68</sup> Wiggershaus, *op. cit.*, p. 315.

<sup>69</sup> Adorno et Horkheimer, *op. cit.*, p. 21.

Chaque résistance spirituelle qu'elle [la Raison] rencontre ne fait qu'accroître son énergie\*. [Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*.] Cela vient du fait que la Raison se reconnaît même dans les mythes. Quels que soient les mythes auxquels se réfère une telle résistance, du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison. La Raison est totalitaire.<sup>70</sup>

Il s'agit d'une citation non référencée, sur laquelle nous avons déjà cru bon d'insister dans notre premier chapitre. Hegel expliquait que : « Ce qui n'est pas raisonnable n'a pas de vérité [...] ce qui n'est pas conçu n'est pas ; [...] en parlant donc d'un *autre* [...] la raison ne parle en réalité que d'elle-même ; en cela, elle ne sort pas d'elle-même.<sup>71</sup> » Horkheimer et Adorno poursuivent donc la réflexion hégélienne, non seulement avec *La dialectique de la Raison*, mais avec la « théorie critique » tout entière (qui reconnaît participer à la Raison tout en la critiquant). On retrouvera la même logique chez Freitag qui propose une « théorie critique de la postmodernité » (reconnaissant sa possibilité afin de la critiquer).

Horkheimer et Adorno actualisent, et radicalisent aussi, la critique hégélienne de la raison. Ils ajoutent que :

Le mythe devient Raison et la nature pure objectivité. Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent. La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler. L'homme de science connaît les choses dans la mesure où il sait les faire. Il utilise ainsi leur *en-soi pour lui-même*. Dans cette métamorphose, la nature des choses se révèle toujours la même : le substrat de la domination. C'est cette identité qui constitue l'unité de la nature.<sup>72</sup>

Ils concluent alors : « De même que les mythes accomplissent déjà l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. Elle reçoit toute sa substance des mythes afin de les détruire, et c'est précisément en exerçant sa fonction de juge qu'elle tombe sous leur charme.<sup>73</sup> » Les deux premières thèses de *La dialectique de la Raison* (« le mythe lui-même

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>71</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. de Jean-Pierre Lefebvre), Paris, Aubier, 1991, p. 368.

<sup>72</sup> Adorno et Horkheimer, *op. cit.*, p. 27.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 29.

est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie<sup>74</sup> ») sont liées : les mythes et la raison développent donc une relation dialectique, ils s'influencent et se critiquent réciproquement.

La deuxième référence à la *Phénoménologie* (avec un renvoi spécifique, cette fois) est présentée à la page suivante et concerne leur seconde thèse. Adorno et Horkheimer écrivent :

L'abstraction, instrument de la raison, se comporte envers son objet comme le destin dont elle supprime le concept : c'est une entreprise de liquidation. Sous la domination de l'abstraction nivelante suivant laquelle toute chose, dans la nature, est reproductible, et sous la domination de l'industrie pour qui l'abstraction organise cette reproductibilité, les hommes libérés devinrent eux-mêmes ce « troupeau » dont Hegel dit\* qu'il est le produit de la Raison.<sup>75</sup>

Mais en vérifiant cette référence, qui pointe vers le passage sur « Le statut juridique », nous remarquons d'abord que Hegel, dans la traduction de Lefebvre, n'emploie pas l'expression de « troupeau » (en tous les cas, pas à la page 424) ; mais deux pages avant, il parle de communauté sans esprit. Hegel débute donc ce passage (à la page 422 de l'édition originale allemande) en écrivant :

L'unité universelle en laquelle revient l'unité vivante immédiate de l'individualité et de la substance est la communauté sans esprit qui a cessé d'être la substance elle-même sans conscience des individus, et où ils ont maintenant, selon leur être pour soi singulier, le statut reconnu d'instances radicalement autonomes et de substances. L'Universel éclaté dans l'atomicité de la pluralité absolue des individus, cet esprit maintenant mort est une *identité* dans laquelle *tous* valent, comme autant de *chacuns*, pour des *personnes*.<sup>76</sup>

Michel Freitag développera d'ailleurs ce point, dans son analyse de la postmodernité, en rappelant que celle-ci « tend à dissoudre toutes les médiations significatives » qui permettraient « la puissance spirituelle de l'individu<sup>77</sup> », question sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir (2.3.2). Hegel explique aussi (aux pages 424 et 425) :

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 30 et 31.

(Note\* : « Hegel, *op. cit.*, p. 424. » Mais le traducteur ne précise nulle part l'édition en question ; il s'agit, sans doute, de l'originale allemande.)

<sup>76</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 325.

<sup>77</sup> Freitag, *L'oubli de la société*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002, pp. 118 et 119.

[...] l'autonomie personnelle du *droit* est bien plutôt ce même désarroi universel et cette dissolution réciproque. Car ce qui vaut et est tenu pour l'essence absolue, est la conscience de soi comme pure *unicité vide* de la personne. [...] C'est pourquoi, dans sa *réalité*, cette unicité vide de la personne est une *existence* contingente, un ensemble de faits et gestes sans essence qui ne parviennent à aucune consistance. [...] la conscience du droit fait dans l'exercice de sa validité effective bien plutôt l'expérience même de la perte de sa réalité et de sa parfaite inessentialité ; et c'est pourquoi désigner un individu comme une *personne*, est une expression de mépris.<sup>78</sup>

Par définition indivisible, un individu est donc un être singulier ; quelqu'un en particulier, alors qu'une personne est interchangeable, remplaçable (le mot latin *personna* a donné à la fois personne et personnage). L'expression « troupeau », ou communauté sans esprit (unité vivante immédiate de l'individualité et de la substance), désignerait ainsi une communauté d'individus où tous sont semblables en apparence, où ce qui les rend uniques (différents les uns des autres) ne se voit pas. Le « troupeau qui est le produit de la raison » serait donc le conformisme, le dogmatisme d'une foule.

Horkheimer et Adorno développent leur seconde thèse et précisent : « La nature paradoxale de la foi finit par dégénérer en supercherie [...] tandis que son caractère irrationnel devient un dispositif rationnel dont se servent ceux qui sont totalement "éclairés" et qui entraînent la société vers la barbarie.<sup>79</sup> » La Raison peut donc être utilisée contre la raison, comme pouvoir de mystifier (ce que rappellent, entre autres, les œuvres d'Arthur Schopenhauer et Søren Kierkegaard).

Vient alors la troisième référence à la *Phénoménologie* hégélienne, cruciale pour comprendre le lien entre la théorie critique et Hegel (avec la référence à son concept de négation déterminée) :

La satisfaction tirée d'un savoir qui anticipe et la sublimation de la négativité en rédemption, sont des formes falsifiées de résistance à l'imposture. Ce qui reste sauf, c'est le droit de l'image dans la fidèle exécution de son interdiction. Une telle exécution, « négation déterminée\* », la souveraineté du concept abstrait ne la protège pas des séductions de

---

<sup>78</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 327.

<sup>79</sup> Adorno et Horkheimer, *op. cit.*, p. 37.

l'intuition, comme est protégé le scepticisme, qui considère comme nuls le vrai aussi bien que le faux.<sup>80</sup>

Ils reconnaissent donc l'importance de la réflexion hégélienne, et la poursuivent avec *La dialectique de la Raison* ; mais poursuivre cette réflexion implique aussi de la dépasser, de ne pas la laisser telle quelle. Ils réitèrent ensuite leur principale critique du système hégélien, à laquelle compte justement répondre leur théorie critique :

Avec la notion de négation déterminée, Hegel a révélé un élément qui distingue la Raison de la décadence positiviste, au compte de laquelle il l'inscrit. Mais, en élevant finalement au rang d'absolu le résultat conscient du processus entier de la négation — la totalité systématique et historique —, il transgressa l'interdiction et tomba lui-même dans le piège de la mythologie. Cela n'arrive pas seulement à sa philosophie qui est l'apothéose du penser en progrès constant, mais même à la Raison, qui en tant que penser lucide, estime se distinguer de Hegel et de la métaphysique en général. Car la Raison est plus totalitaire que n'importe quel système. Pour elle, tout processus est déterminé au départ : c'est en cela qu'elle est mensongère, bien plus que dans ce que lui ont reproché ses ennemis romantiques [la méthode analytique, le retour aux éléments, la réflexion corrosive].<sup>81</sup>

Malgré leurs différentes critiques, Adorno et Horkheimer ne désavouent pas l'œuvre de Hegel ; et s'ils la critiquent, ce n'est en fait que pour mieux la poursuivre (car pour conserver l'héritage de la dialectique hégélienne, il ne faut pas seulement l'appliquer ou l'analyser, mais le dépasser).

Ils reviennent ensuite sur leur deuxième thèse, « la Raison devient mythologie » qui, en étant son inversion, est directement liée à la première (« le mythe est lui-même déjà Raison ») :

La démarche mathématique s'est transformée pour ainsi dire en rituel de la pensée. Malgré l'autolimitation axiomatique, elle se pose comme nécessaire et objective : elle transforme le penser en chose, en instrument [...] Le fait a le dernier mot, la connaissance se contente de sa répétition, le penser se réduit à une simple tautologie. Plus la machinerie intellectuelle se

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 40.

(Note\* : « Hegel, *op. cit.*, p. 65. » Le traducteur a omis de préciser que c'est la page LXV de la préface - et non la page 65 du deuxième chapitre - mais cette référence confirme que la pagination utilisée dans les références est celle de la *princeps*, de l'édition originale allemande.)

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 41.

soumet à ce qui existe, plus elle se contente de le reproduire aveuglément. C'est ainsi que la Raison rejoint la mythologie dont elle n'a jamais su se libérer.<sup>82</sup>

Ils s'accordent donc encore avec Hegel qui, dans sa préface, soulignait être conscient du risque que ses propos — qu'il voulait scientifiques — puissent être interprétés autrement, comme des mythes.

La dernière référence directe à la *Phénoménologie* n'est pas précise, mais la citation (nous l'avons déjà citée dans le premier chapitre) provient de son discours sur la maîtrise et la servitude, qui précède celui sur le stoïcisme et le scepticisme :

De même que la substitution constitue la mesure de la domination, que le plus puissant est celui qui peut se faire représenter dans la plupart des fonctions, — de même la substitution est à la fois véhicule du progrès et de la régression. Dans les conditions données, le fait d'être exempté du travail signifie [...] une mutilation. [...] Le primitif ne connut la chose naturelle que sous la forme d'un objet se dérochant à son désir, « mais le maître qui a intercalé l'esclave entre cette chose et lui ne s'associe de ce fait qu'à la chose en tant que dépendance et en a la jouissance pure ; la face de la chose en tant qu'indépendante, il l'abandonne à l'esclave qui la façonne\* ».<sup>83</sup>

C'est d'ailleurs ce qu'il y avait d'essentiel à retenir de la lecture de cette partie du discours hégélien, qu'entre le maître et l'esclave (ou le valet, dans la traduction de Lefebvre), c'est ce dernier qui représente la conscience autonome. Le maître dépend de lui pour faire le travail essentiel à sa survie (ayant toujours eu quelqu'un pour le faire à sa place, il ne l'a jamais appris et ne peut vivre confortablement sans son valet) et le valet, lui, qui pour se libérer de la peur de la mort, se soumet volontairement, et donc consciemment, au maître (qui assure la sécurité de son valet pour son propre confort). Cette idée a marqué, entre autres, la théorie de Marx (avec sa critique de l'économie politique et son socialisme scientifique), qui peut encore être reconnue comme son développement le plus achevé : les bourgeois sont les maîtres, propriétaires des moyens de productions, et les prolétaires qui vendent leur force de travail, les valets. Nous reviendrons sur l'œuvre de Marx au cours du troisième chapitre.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 42 et 43.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 50 et 51.

(Note\* : « Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit. » Il s'agit des pages 155 et 156 dans l'édition consultée.)



Horkheimer et Adorno concluent la partie théorique de *La dialectique de la Raison*, leur texte sur le concept d'*Aufklärung*, en rappelant que :

Toute unification mystique reste une duperie, la trace interne et impuissante de la révolution bradée. Mais tandis que la Raison garde le dernier mot devant toute utopie hypostasiée et proclame impassiblement la domination sous la forme de la division, la rupture entre le sujet et l'objet qu'elle empêche de dissimuler devient l'indice de la non-vérité de cette rupture et de la vérité. La condamnation de la superstition a toujours signifié à la fois progrès de la domination et mise à nu de celle-ci. La Raison est plus que la Raison, elle est la nature devenue intelligible dans son aliénation. [...] À chaque progrès de la civilisation, les nouvelles perspectives de domination ouvraient en même temps des perspectives de suppression de celle-ci.<sup>84</sup>

Avec *La dialectique de la Raison*, Horkheimer et Adorno répondaient à la menace de domination que représentaient le nazisme et le fascisme, dont l'objectif premier était de faire obstacle à toute espèce de pensée critique ; d'ailleurs, dès ses débuts, la Théorie critique se positionnait contre le fascisme en réitérant l'importance de la négation pour une critique dialectique de la raison.

La Théorie critique francfortoise ne s'est pas close avec le décès de ses premiers théoriciens (Adorno en 1969 et Horkheimer en 1973) ; on ne pourrait donc conclure sur le développement de la Théorie critique sans mentionner ses principaux héritiers, qui se sont aussi intéressés à l'œuvre de Hegel. Il y aura d'abord une suite directe avec l'assistant d'Adorno, Habermas, devenu directeur de l'Institut après le départ de Horkheimer, puis avec Honneth, actuellement à Francfort ; mais il y aura aussi, ailleurs, des convergences théoriques qui méritent d'être soulignées, notamment chez Michel Freitag.

### 2.3 Deux actualisations de l'héritage de l'École de Francfort en sociologie

Habermas est probablement le plus connu des théoriciens de l'École de Francfort ; mais c'est en se distanciant de Horkheimer et de Adorno qu'il a poursuivi la réflexion de la Théorie critique (et en s'intéressant à l'œuvre de Kant, en plus de celle de Hegel). Dans son

---

<sup>84</sup> Adorno et Horkheimer, *op. cit.*, p. 55.

livre sur l'histoire de l'École de Francfort, Wiggershaus décrit l'arrivée de Habermas à l'Institut, puis ce qui le mena à occuper le poste de Horkheimer. Il rappelle d'abord que :

En 1954, Dahrendorf, en qui Adorno plaçait de grands espoirs, avait abandonné l'Institut. L'année suivante, on vit arriver un jeune chercheur de terrain, professionnel et ouvert à la critique de la société, en la personne de Ludwig von Friedeburg [...]. Un an plus tard, Jürgen Habermas, philosophe de la société, devient l'assistant d'Adorno et membre de l'Institut [...].

[...] Habermas portait sur la situation de crise du temps présent le jugement d'un esprit formé à Heidegger et à d'autres critiques conservateurs de la civilisation, et aiguisé par la découverte des écrits des néo-hégéliens et surtout du jeune Marx, [...] de Lukács et de la *Dialektik der Aufklärung*.<sup>85</sup>

Il précise ensuite :

Même comme membre de l'IFS [*Institut für Sozialforschung*], il n'eut pas l'impression d'une théorie critique à prétention systématique. [...] Ce qui constituait l'énergie essentielle de la théorie critique, la perspective utopique d'une critique radicale de la situation prédominante, suscita chez lui une stupeur non-dissimulée, et une sympathie presque perplexe.<sup>86</sup>

Wiggershaus explique les circonstances qui firent que Habermas, qui avait quitté Francfort en 1961, y retourna finalement pour succéder à celui qui avait provoqué son départ, Horkheimer.

En 1962, Von Friedeburg [...] partit à Berlin [...]. L'Institut avait perdu à la fois son théoricien de la société le plus prometteur et son chercheur de terrain professionnel.

Malgré l'hostilité de Horkheimer et la faiblesse [du pouvoir] de Adorno, on n'en était pas arrivé à une rupture avec Habermas ; celui-ci, devenu rapidement célèbre [par ailleurs], revint en 1964 à Francfort (avec l'appui d'Adorno) et reprit la chaire de philosophie et sociologie de Horkheimer [...].<sup>87</sup>

Habermas présenta sa leçon inaugurale à Francfort en 1965, dont le texte est paru la même année dans la revue *Merkur* et reproduit dans *La technique et la science comme « idéologie »* en 1968 (il s'agit du quatrième essai, intitulé « Connaissance et intérêt », des pages 133 à 162) ; un autre livre, paru en allemand la même année, et en français en 1976, porte

---

<sup>85</sup> Wiggershaus, *op. cit.*, p. 525.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 548 et 550.

également le titre *Connaissance et intérêt*. Habermas est l'auteur de tant d'ouvrages qu'il serait inutile, pour notre propos, d'en faire la liste complète<sup>88</sup>.

En 1988, dans *Le discours philosophique de la modernité*, Habermas abordera un thème qui est devenu central à la théorie critique contemporaine, celui de la postmodernité (ou « post-modernité »). Habermas répond à ceux qui rejettent la modernité dans son ensemble et expose son « discours philosophique » qui, avec la dialectique d'inspiration hégélienne, inclut une critique radicale (mais aussi « conservatrice ») de la raison. Il explique, notant l'opposition entre la raison dialectique (qui est aussi celle de l'*Utopie*) et la critique radicale de la raison (le postulat postmoderne) :

Alors que le *modèle de la raison divisée* [les lectures de Kant par Schiller et Hegel] désigne la praxis sociale solidaire comme le lieu d'une raison historique située, dans lequel se tissent les fils, tout à la fois, de la nature externe, de la nature interne et de la société ; ce même espace ouvert par l'utopie va se retrouver, si l'on en vient au *modèle de la raison exclusive* [la lecture de Kant à travers Nietzsche, avec *L'autre de la raison* de H. et G. Böhme], complètement envahi par une raison non-conciliatrice, réduite au pouvoir nu.<sup>89</sup>

Il repère donc l'opposition entre le concept d'utopie et la postmodernité, entre la raison dialectique et la critique radicale de la raison, finalement, entre les conceptions hégélienne et nietzschéenne de la modernité que la Théorie critique horkheimerienne avait déjà révélée et entrepris de combler. Mais ce faisant, Habermas poursuit l'œuvre de *La dialectique de la Raison* en critiquant la critique radicale de la raison, puisqu'il reconnaît procéder rationnellement.

Aussi, à la suite de Habermas, et réitérant cette opposition entre utopie et postmodernité, deux sociologues contemporains, Honneth et Freitag (qui s'inscrivent également dans la continuité de l'œuvre de Hegel et de la théorie critique horkheimerienne),

---

<sup>88</sup> Voir la bibliographie établie par R. Wiggershaus (pp. 658 à 661) et <[www.habermasforum.dk](http://www.habermasforum.dk)> pour une liste mise à jour.

<sup>89</sup> Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 362 (484 pages).

poursuivront la critique dialectique de la raison en s'intéressant aux problèmes actuels de la société.

### 2.3.1 La « nouvelle Théorie critique » d'Axel Honneth

Professeur à l'université Goethe de Francfort, où il a succédé à Habermas, Axel Honneth s'est intéressé à l'actualité du concept de théorie critique (et à la Théorie critique telle qu'elle fut conceptualisée par Horkheimer et ses premiers collaborateurs), dans ses ouvrages les plus récents : *La réification. Petit traité de Théorie critique*, paru en 2007, mais surtout celui de l'année précédente, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Dans son avant-propos à cet ouvrage, Honneth explique d'abord :

[...] celui qui entend encore se rattacher de nos jours à cette tradition théorique [celle de la Théorie critique de l'École de Francfort] doit résoudre au moins deux problèmes sérieux : premièrement, il s'agit de clarifier la manière dont il faut renouveler l'idée d'une raison se réalisant dans l'histoire et contenant aussi potentiellement toujours un « excédent » par rapport à sa réalisation pratique ; deuxièmement, il s'agit de désigner les causes sociales qui empêchent ce potentiel rationnel de se concrétiser dans les pratiques et les institutions sociales. [...] Toute théorie critique se trouve [...] face à la tâche de devoir s'en sortir avec Hegel, par-delà Hegel.<sup>90</sup>

Afin de poursuivre la Théorie critique (et ainsi dépasser Hegel, tout en le comprenant sincèrement), il faut donc préciser ce qu'on a retenu de l'œuvre hégélienne, puis du diagnostic de *La dialectique de la Raison*, pour parvenir à articuler une hypothèse sur ce qui empêche la concrétisation d'une organisation sociale rationnelle.

Dans son essai « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », présenté comme deuxième chapitre de *La société du mépris*, Honneth remarque aussi :

Aucun auteur appartenant à la Théorie critique n'a jamais renoncé à l'idée hégélienne selon laquelle la praxis coopérative et les valeurs liées à cette dernière doivent posséder un caractère rationnel [...] l'autoréalisation individuelle dans son lien avec la condition d'une praxis

---

<sup>90</sup> Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 36 (349 pages).

commune ne pouvant être que le résultat d'une réalisation de la raison. [...] Comme chez Hegel, les frontières se brouillent entre description et prescription, entre pure description et fondation normative ; l'explication des circonstances entravant ou limitant le processus de réalisation de la raison doit posséder en soi la force de conviction rationnelle pour créer une praxis sociale coopérative.<sup>91</sup>

Il souligne aussi, dans son troisième essai, au sujet de « La critique comme "mise au jour". *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », que l'œuvre commune d'Adorno et Horkheimer « ouvre un nouvel horizon de signification à la lumière duquel il est possible de faire apparaître à quel point les rapports sociaux en vigueur ont un caractère pathologique.<sup>92</sup> »

Dans un texte rédigé en collaboration avec Martin Hartmann, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche », le neuvième chapitre de *La société du mépris*, le modèle du développement paradoxal du capitalisme est proposé comme cadre théorique aux recherches empiriques menées actuellement à l'Institut de recherche sociale de Francfort. Les auteurs expliquent ce qu'ils considèrent comme les paradoxes du capitalisme :

Par là, il faut entendre le fait étrange que bien des progrès normatifs des décennies passées se sont transformés en leur contraire, en une culture de désolidarisation et de mise sous tutelle, et sont devenus des mécanismes d'intégration sociale sous la pression d'une dé-domestication néo-libérale du capitalisme.<sup>93</sup>

Ce texte est suivi des deux derniers essais, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation » et « Théorie de la relation d'objet et identité post-moderne. À propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse ». Axel Honneth avance, dans le premier de ces deux essais, que « le résultat de ce renversement paradoxal [...] est l'apparition d'une multitude de symptômes individuels de vide intérieur, un sentiment d'inutilité et de désarroi.<sup>94</sup> »

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 112 et 113.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 134 et 135.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 311.

On voit, dans ce bref résumé de la démarche de Honneth non seulement son souci de respecter les fondements de la Théorie critique horkheimerienne et habermassienne, mais aussi celui de montrer qu'elle se prête à une mise à jour constante.

### 2.3.2 La « théorie critique de la postmodernité » de Michel Freitag

Professeur au département de sociologie de l'UQAM durant une trentaine d'années, Michel Freitag est aussi un disciple critique de Hegel : il a d'ailleurs enseigné son œuvre (comme celle Marx, et bien d'autres). Sa thèse de doctorat, dont une copie est disponible à la bibliothèque de l'UQAM, s'intitule *Dialectique et société. Étude épistémologique sur l'objectivité historique* ; il a aussi publié une œuvre portant le même titre, *Dialectique et société* (dont deux volumes sur les cinq annoncés sont effectivement disponibles, le sous-titre du premier étant *Introduction à une théorie générale du Symbolique* et celui du second, *Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*). Les troisième et quatrième tomes ne semblent pas avoir été achevés tels qu'ils étaient prévus, n'étant pas disponibles sous les titres annoncés (*Les formes de la société. Essai de typologie historique* et *La question de la méthode dans la connaissance compréhensive*), alors que le plan du cinquième tome (qui devait se nommer *La perte de la transcendance. Ébauche d'une critique de la post-modernité*) se retrouve, du moins en partie, développé dans un recueil publié en 2002, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*.

Dans son sous-titre à *L'oubli de la société*<sup>95</sup>, « Pour une théorie critique de la postmodernité », Michel Freitag utilise l'expression « théorie critique ». Il le fait en toute connaissance de cause puisque, dans sa présentation du projet *Dialectique et société*<sup>96</sup>, il se positionnait déjà face à la Théorie critique francfortoise et rappelait l'importance de l'œuvre

---

<sup>95</sup> Michel Freitag. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002, 433 pages.

<sup>96</sup> Freitag, *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du Symbolique* (T. 1), Lausanne, L'Âge d'homme ; Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, p. 14.

de Hegel. Il s'inscrit donc en continuité avec la Théorie critique telle que formulée par l'École de Francfort, tout en s'autorisant d'en critiquer la conception sans pour autant en réfuter l'essentiel. Voyons donc ce qu'il entend par « théorie critique de la postmodernité ».

Mais d'abord, dans l'introduction, Yves Bonny, qui a rassemblé quelques textes de Freitag pour l'encourager à produire ce recueil, présente son œuvre. Il explique :

[...] l'œuvre de Freitag, cherchant à articuler les registres ordinairement séparés que sont le questionnement philosophique, l'analyse sociologique et l'engagement normatif, fait éclater les labels et partitions en vigueur et les catégories ordinaires du monde savant. [...] on peut clairement établir un parallèle avec [...] l'École de Francfort, bien que Freitag ait construit sa théorie sans s'inspirer d'elle, dans la mesure où elle était peu connue à l'époque où il l'a élaborée, et s'en démarque à plusieurs égards. [...] la démarche de Freitag se situe en décalage profond avec la conception dominante de la sociologie : il développe en effet explicitement une sociologie « dialectique » [...] [qui n'a] chez lui aucun des accents métaphysiques ou théologiques qu'on lui associe fréquemment pour mieux la récuser.<sup>97</sup>

Freitag écrira par exemple :

[...] la pensée critique [...] ne saurait se contenter de constater l'ampleur du changement social, mais [...] prend nécessairement position sur son sens et sa valeur. Or, un tel sens et une telle valeur ne peuvent être appréhendés dans le changement que si celui-ci révèle une certaine cohérence systématique.<sup>98</sup>

Poursuivant sa réflexion, il rappelle les mérites de l'œuvre marxienne tout en adressant, dans sa note de bas de page, une critique aux théoriciens de Francfort :

Par ailleurs, une telle théorisation critique resterait inconséquente si elle ne pouvait pas s'engager, d'une manière concrète et réaliste, dans la réalisation d'une alternative dont elle peut se donner une vision minimalement cohérente et systématique. On peut encore se référer à l'exemple de Marx à cet égard, puisqu'il a fondé sa critique du capitalisme sur la mise à jour théorique de la cohérence systématique de son développement en tant que « mode de production », et que toute sa critique était par ailleurs soutenue par la vision normative et projective qu'il se donnait d'une société communiste dans laquelle les contradictions et aliénations inhérentes au capitalisme se trouveraient principalement dépassées\*.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, « Introduction » par Yves Bonny, p. 12.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 59.

(Note\* : « [...] Inversement, c'est l'absence d'une vision alternative cohérente à la double pétrification positiviste du capitalisme et du communisme soviétique qui a enfermé l'École de Francfort dans un repli sur le moment critique purement négatif et subjectif de la dialectique, rendant sa pensée critique

Nous avons vu que la Théorie critique (dès les premiers essais de Horkheimer) suggère une réflexion sur l'utopie comme vision alternative cohérente, et une prise de position en sa faveur comme nécessaire. Les objectifs de recherche de la Théorie critique peuvent sembler abstraits, mais ils sont aussi concrets et humanistes que ceux de Marx ; la Théorie critique vise principalement le développement d'une société plus juste, plus libre, en proposant une praxis dont l'objectif est le dialogue constructif (à une époque où la vérité est plus souvent cachée que criée publiquement).

La « théorie critique de la postmodernité » que nous présente Freitag compte justement saisir les transformations actuelles afin de pouvoir les juger, les critiquer, pour éventuellement les dépasser, puisque la sociologie, en tant que « discipline à caractère idéaliste », ayant une prétention critique, ne peut accepter de renoncer à se prononcer sur le sens et la valeur du changement social (comme il l'écrivait précédemment). Il explique d'ailleurs, évoquant le lien de sa pensée avec celle de Hegel et sa *Phénoménologie de l'Esprit* :

En effet, *la postmodernité tend à dissoudre toutes les médiations significatives\** synthétiques de l'action et de la pensée dans lesquelles le moment universel (ou générique) de l'esprit s'est réalisé (accumulé, objectivé, concrétisé) et dans lesquelles se tient, s'élève, s'exerce et se déploie toute la puissance spirituelle de l'individu en tant qu'il participe de l'universel. Aussi bien dans le fonctionnement de la vie collective que dans les modalités d'intégration ou d'assujettissement des pratiques significatives particulières au système, elle leur substitue des modalités de contrôle direct [...] technologisées, d'environnements fragmentés, dans lesquels ne [...] s'accomplit plus aucune vision ou conscience d'ensemble, à quoi correspond justement le concept de l'esprit.<sup>100</sup>

L'esprit tel qu'il était conçu par Hegel tend à disparaître avec la postmodernité, selon Freitag. Nous avons d'ailleurs vu, dans le passage concernant le statut juridique, que Hegel nous prévenait déjà que lorsque l'esprit n'est plus présent, « *tous se valent*, comme autant de

---

incapable de rétablir un lien théorique et un rapport concret significatif entre l'évolution collective de l'humanité contemporaine et l'individu, condamné à exprimer ses valeurs civilisationnelles dans la retraite solitaire, déchirée et esthétisante de la "belle âme" hégélienne [...] »)

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 118 et 119.

(Note\* : « La référence [...] faite à la dialectique hégélienne du développement de l'esprit absolu [...] exige une précision, [...] la synthèse [...] reste [...] un *esprit théologique laïcisé* ».)



*chacuns*, pour des *personnes*.<sup>101</sup> » L'individu perd ainsi la conscience d'être en soi la différence effective, qui participait à l'universel ; une fois sa différence disparue, l'individu n'est plus, il ne reste qu'une personne parmi d'autres.

Freitag poursuit, un peu plus loin, en écrivant :

Or ce que veut justement saisir le concept théorique de postmodernité que j'ai esquissé, c'est la parenté qui relie ces aspects existentiels et systémiques du monde contemporain ; cela permet de les *ramener dans le champ de la contingence historique propre à notre mode social d'existence*, de façon à ce qu'ils puissent, en tant que réalités sociales effectives, devenir eux-mêmes, tels qu'ils sont, l'objet d'une critique, et qu'inversement notre critique cesse de passer à côté de la réalité ou de glisser sur elle sans l'atteindre. [...] Ce serait l'objet d'un autre travail que de repérer dans le monde contemporain toutes les formes que prennent déjà cette résistance et cet effort diffus mais croissant de reconstruction, de réinvention, et donc de « dépassement » de la nouvelle contradiction existentielle postmoderne [...]. [...] l'histoire continue parce qu'elle continue à être « habitée » — et elle a beaucoup de pain sur la planche pour ses habitants. On peut garder confiance, mais cela n'empêche pas d'être conscient de ce qui menace et de l'urgence d'agir.<sup>102</sup>

Cette conclusion — bien qu'il y ait encore beaucoup de travail à faire, il ne faut pas pour autant abandonner la tâche — rappelle celle de Horkheimer, qui reconnaissait être pessimiste théoriquement mais qui restait, comme Adorno, optimiste en pratique.

Freitag conclut son dernier chapitre, « La nature de la technique », en soutenant :

Alors il appartient à la réalité critique de juger quelle sont les valeurs qui valent, de débroussailler le maquis des nouvelles valeurs, de l'ordonner cognitivement, normativement, esthétiquement. Et cette tâche n'en est pas une de dénégation critique, mais de reconnaissance critique, qui peut aller aussi vers l'exploration, l'anticipation : parce qu'au fond, c'est toujours le réel qui vaut, et le réel se laisse voir à qui le regarde. Ainsi pouvons-nous voir, en cette fin de la modernité, la valeur et la limite des valeurs traditionnelles. On peut donc entrevoir la possibilité d'une synthèse qui soit un dépassement de leurs contradictions, et non un retour en arrière ou une fuite aveugle en avant [...].<sup>103</sup>

Il réitère ainsi l'essence de la Théorie critique depuis Horkheimer : la philosophie (ou théorie) dialectique inspirée par l'œuvre de Hegel et l'importance accordée à la critique dans

---

<sup>101</sup> Hegel, *op. cit.*, pp. 325 et 327.

<sup>102</sup> Freitag, *op. cit.*, pp. 121 et 122.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 416.

le mouvement de la connaissance (la reconnaissance critique, la critique constructive ou encore, la « négation déterminée »). Mais Freitag recourt au concept de théorie critique (et en fait lui-même une critique) pour traiter la question de la « postmodernité », et proposer son diagnostic au sujet des problèmes sociétaux (sociaux et politiques) actuels.

La Théorie critique a donc vu le jour à Francfort avec Horkheimer, mais ses sources se retrouvent déjà dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (particulièrement sa méthode dialectique, qu'on pourrait déjà qualifier de « négative », ainsi que les thèmes du scepticisme et des Lumières). Mais elle ne s'arrête pas à Francfort avec Horkheimer et Adorno, et son effort sera poursuivi par Habermas et Honneth, mais aussi Freitag. Un thème relie ces auteurs, outre le concept de théorie critique, il s'agit de celui de l'utopie ; voyons donc maintenant ce que représente ce concept.

## CHAPITRE III

### L'UTOPIE COMME FIGURE DE LA NÉGATIVITÉ DANS LA THÉORIE CRITIQUE

C'est à la suite de *L'Utopie* (1516) de Thomas More que s'est développée la notion d'utopie, à laquelle se réfère, entre autres, la tradition marxiste dans laquelle s'inscrit la Théorie critique. Mais l'œuvre de More pourrait bien être qualifiée, elle-même, de « théorie critique », si ce n'est qu'elle s'affiche tout autrement. Avant de présenter l'essai de Horkheimer traitant explicitement de *L'Utopie*, publié en 1936, et les liens de l'École de Francfort à Ernst Bloch, auteur de *L'esprit de l'utopie* (3.3), voyons d'abord l'essentiel de ce célèbre texte du XVI<sup>e</sup> siècle (3.1). Nous présenterons ensuite le contexte de rédaction de *L'Utopie*, la fin du Moyen Âge, alors que se développe l'organisation communale, dont nous soulignerons l'importance dans l'œuvre de Marx (3.2).

#### 3.1 L'origine de la notion d'utopie

On définit habituellement l'utopie comme le « non lieu<sup>1</sup> » ; mais le nom Utopie, apparu dans l'œuvre de Thomas More (Londres, 1478 – 1535), représente plus qu'une

---

<sup>1</sup> Le Petit Robert (éd. 2004) précise, sous « utopie » :

« n. f. — 1532 ; lat. mod. *utopia* (Th. Morus, 1516), forgé sur le gr. *ou* “non” et *topos* “lieu” : “en aucun lieu”. [...] 1. VIEUX *L'Utopie* : un pays imaginaire où un gouvernement idéal règne sur un peuple heureux. [...] 2. (1710) Plan d'un gouvernement imaginaire à l'exemple de *La République* de Platon. [...] 3. (XIX) COURANT Idéal, vue politique ou sociale qui ne tient pas compte de la réalité. »

conception imaginaire, que le pays fictif qu'il nommera aussi, dans un ajout à la quatrième édition, « eutopie », du grec *eu* (« bien, agréablement »), le « bon lieu ». Son *Utopie* se veut donc à la fois *ou-topos* et *eu-topos*, un lieu inexistant et idéal, illustrant une sagesse telle qu'elle ne peut exister nulle part. Aussi, son texte n'est pas tant une fiction qu'une réflexion politique et philosophique ; elle contient d'ailleurs une critique du lieu réel, de l'Angleterre d'Henri VIII, et se voulait une suite à l'*Éloge de la Folie* d'Érasme.

Généralement connue comme *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (« *De optimo reipublicae*<sup>2</sup> », aussi de la meilleure communauté politique), la première traduction française avait été intitulée tout autrement (*La description de l'île d'Utopie où est compris le miroir des républiques du monde, et l'exemplaire de vie heureuse*<sup>3</sup>). Dans sa bibliographie, Nicole Morgan compare les principales traductions modernes du texte de More ; elle précise :

André Prévost [1978] [...] reproduit en fac-similé l'édition latine intégrale de Bâle de novembre 1518 [...] [texte] précédé des « Documents préparatoires » ou *Parerga* (lesquels n'ont pas été reproduits par Marie Delcourt dans sa traduction).

[La] traduction [de Marie Delcourt] [1966] a été jugée excellente par André Prévost et Germain Marc'hadour ; Simone Goyard-Fabre la qualifie de « véritable classique ». Marie Delcourt a choisi, comme ses homologues américains, la troisième édition [...] de Bâle de mars 1518. Malheureusement, elle a négligé les *Parerga* de la 4<sup>e</sup> édition du texte latin.<sup>4</sup>

C'est la traduction de Marie Delcourt qui a été utilisée ici ; celle de Prévost n'a pas été consultée puisque le sizain d'Anémolius, dans les *Parerga* négligés par Delcourt, où More

<sup>2</sup> Le titre latin complet est *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus*.

<sup>3</sup> Thomas More, *Utopia*, réimpression de l'édition de Charles L'Angelier imprimée à Paris en 1550 (traduction de Jean Le Blond) conservée au *British Museum*. Wakefield (England), S. R Publishers Ltd. ; New-York, Johnson Reprint Corporation ; Paris, Mouton Éditeur (Collection Classiques de la Renaissance en France), 1970, 105 pages.

La notice complète du livre (en français du XVI<sup>e</sup> siècle) :

*La description de l'isle d'Utopie ov est compris le miroer des republicques du monde, & l'exemplaire de vie heureufe ; redigé par escript en fille Trefelegant de grand'haulteffe & maiesté par illustre bon & fcauant perfonnage Thomas Morus citoye de Londre & chancelier d'Angletrre Auec l'Espifitre liminaire compofée par Monsieur Bude maiftre des requettes du feu roy Francoys premier de ce nom.*

<sup>4</sup> Nicole Morgan, *Le sixième continent. L'Utopie de Thomas More. Nouvel espace épistémologique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995, pp. 151 et 153.

nomme le pays d'Utopie une eutopie, est reproduit aussi bien dans le livre de Thierry Paquot que dans celui de Nicole Morgan.

Simone Goyard-Fabre, qui présente l'œuvre dans la réédition de la traduction de Marie Delcourt, en rappelle d'abord la particularité : son idée générale, la logique du dialogue entre le négatif et l'idéal, qui s'exprime déjà dans le terme Utopie. Elle écrit :

Son *Utopia*, en 1516, expose ce que l'on a généralement considéré comme l'un des « rêves » politiques de la Renaissance : « rêve » si puissant qu'il se déroule en l'île de Nulle-Part et que, par-delà tous les lieux et tous les temps, l'*eutopie* vient en lui couronner l'*utopie* et l'*uchronie*\*. [Note : L'*Utopie*, par la formation même du mot, désigne la contrée qui n'est nulle part : le *ou* de *ou-topos* ou *u-topie*, est privatif ; comme elle n'a existé et n'existera en aucun temps, l'*u-topie* est aussi, selon la même formation linguistique, *ou-chronos* ou *u-chronie*. Dans le sizain qui, en tête des deux éditions [*sic*, mais seulement la deuxième, celle de novembre] de Bâle de 1518, précède la carte d'Utopie, More donne à son île le nom d'*Eu-topie* : elle est l'île du bonheur.]<sup>5</sup>

Plus qu'un simple genre littéraire, et dégagé des multiples dérives que cette notion a connues au cours des siècles suivants, elle insiste sur la signification première du concept d'« utopie » pour son créateur :

Le merveilleux qui nimbe l'île de Nulle-Part possède une bivalence troublante : il est à la fois matériel et spirituel. Ce tour extraordinaire, en quoi s'allient le vecteur d'évasion et la force de la foi est inimitable, ce qui explique l'altération et les mutations sémantiques d'un néologisme dont la richesse s'est très vite changée en ambiguïté.<sup>6</sup>

Goyard-Fabre met donc le lecteur en contexte afin qu'il puisse mieux comprendre le texte de More, en le lisant lui-même. En présentant « L'esprit de *L'Utopie* », elle rappelle la définition implicite de ce néologisme créé par More ; mais d'abord, elle évoque les liens d'amitié entre More et Erasme :

More et Erasme sont « jumeaux » : en 1509, l'*Éloge de la Folie* était dédiée à Thomas More. Dès 1510, More songeait à écrire l'autre volet d'un dyptique : l'*éloge de la sagesse*, mais d'une sagesse si belle qu'elle ne pouvait exister « nulle part » : *Nusquama nostra* (notre nulle part), diront les deux amis [...]. Sous le signe du négatif et de l'anti-réalité, le pays de Nulle-Part est tout ensemble *u-topie* et *u-chronie* [...] l'apparemment impossible est pour lui plus

---

<sup>5</sup> Simone Goyard-Fabre, « Présentation », dans *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1516) de Thomas More, traduction de Marie Delcourt (1966), Paris, Flammarion, 1987, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19.

prégnant et plus vrai que le réel en sa platitude. [...] More exprime avec minutie, précision et rigueur sa vision concrète, colorée et vivante de l'altérité : *L'Utopie* dépeint, en son second livre, la réalité de l'ailleurs absolu.<sup>7</sup>

Elle remarque donc plusieurs points importants pour comprendre le sens du texte de More, mais elle ne précise pas l'ampleur de sa collaboration avec Erasme (ce que fera, plus tard, Nicole Morgan). Elle poursuit son analyse du sens donné par More au nom d'Utopie, soulignant la déficience de la définition courante.

L'écriture fantastique par laquelle Thomas More déploie la réalité de l'ailleurs ne laisse pas place à l'étrange polysémie dont, au fil du temps, se lester le terme d'« utopie ». Les diverses figures de l'Utopie — qu'il s'agisse, au cours du second livre, de géographie, d'urbanisme, de droit constitutionnel, du travail et des loisirs, de démographie, de voyages, de guerre ou de religion —, signifient la *différence* : à travers elles, se lisent, comme à l'envers, les vices de la « dystopie\* ». [Note : La *dystopie* est l'opposé de l'*eutopie* ; le préfixe *dys* (*dus*) y désigne la négation et le malheur].<sup>8</sup>

La fiction de More suscite donc une réflexion critique sur la réalité politique en présentant la possibilité d'une organisation différente, qui réponde mieux aux besoins de l'humanité. Simone Goyard-Fabre ajoute également :

L'humanité veut la vie. Le réalisme, à la fois polémique et réformiste de More insufflé donc à la société utopienne une puissante vitalité. C'est un contresens, en effet, de considérer l'île d'Utopie comme « une société achevée » ou comme un modèle immuable en sa perfection. [...] Elle vit.<sup>9</sup>

More nous propose une réflexion à poursuivre, à travers ce qui se présente au premier abord comme une fiction, où le modèle idéal est dépeint comme vivant, en mouvement : il est dialectique au sens où l'entendra justement Hegel. Horkheimer rappelait d'ailleurs, en référant à Hegel, que « la dialectique ne doit pas être appliquée comme un schéma “sans vie\*” [Phénoménologie de l'Esprit, traduction de J. Hyppolite, p. 42.]<sup>10</sup> ».

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 37 et 38.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>10</sup> Horkheimer, « Sur le problème de la vérité » (1935), dans *Théorie critique. Essais, op. cit.*, p. 178.

La référence correspond à la page 59 de l'édition de la *Phénoménologie de l'esprit* consultée ; Hegel écrit : « ... depuis que la *triplicité* kantienne [...] a été élevée à sa signification absolue, et qu'ainsi,

Thierry Paquot rappelle aussi la définition de l'utopie chez More ; mais surtout, il cite le fameux sizain mis en exergue à la quatrième édition latine. Cependant, il ne donne pas la référence complète ; Nicole Morgan précise, en citant le même passage, qu'il s'agit de la page 330 dans la traduction de Prévost (publiée à Paris par Mame en 1978). Paquot écrit :

Ce néologisme gréco-latin (*utopia*) associe le *ou* privatif à *topos* (« lieu ») afin de traduire le latin *nusquam*, « pays de nulle part ». [...] *Utopia* est agréablement euphonique lorsqu'il est prononcé par un Anglais, et son inventeur indique une autre piste pour le traduire, en jouant justement sur la prononciation. Il place, en exergue, le sizain suivant signé, par un dénommé Anémolius, en fait More lui-même :

« Utopie, pour mon isolement par les anciens nommés,  
Émule à présent de la platonicienne cité,  
Sur elle, peut-être l'emportant — car, ce qu'avec des lettres  
Elle dessina, moi seule je l'ai montré  
Avec des hommes, des ressources et d'excellentes lois —  
Eutopie, à bon droit, c'est le nom que l'on me doit. »

*Eutopia* ou le « bon » (*eu* en grec) « lieu » (*topos* en grec), d'où le « pays du bonheur ». Ainsi ce pays qui n'existe sur aucune carte (*utopia*) serait le meilleur des mondes (*eutopia*).<sup>11</sup>

Paquot résume aussi l'œuvre et ses deux parties ; il rappelle que

Le livre I décrit la situation sociale et politique de l'Angleterre sous la forme d'une conversation à bâtons rompus entre Pierre Gilles, Thomas More et Raphaël Hythlodée à Bruges. [...] Le livre II est le récit du voyageur [Hythlodée], compagnon d'Amérigo Vespucci, qui décrit par le détail la vie quotidienne des Utopiens, leurs mœurs et coutumes, croyances et système politique.<sup>12</sup>

*L'Utopie* de More contient deux discours, ils sont d'ailleurs bien identifiés ; mais Paquot souligne ensuite qu'on peut aussi en voir un troisième :

En négatif de la première partie, ce second livre expose ce que pourrait être un « bon gouvernement », et en ce sens il est utopique. Mais cette utopie ne surgit qu'en confrontation avec la première partie. Le genre littéraire, appelé « utopie », a obligatoirement besoin de cette double dimension, à la fois critique et contre-proposition. Françoise Choay [2006], à ces deux éléments constitutifs de l'utopie, en additionne un troisième, l'« espace bâti dans l'institutionnalisation des sociétés humaines », et leur somme donne ce qu'elle appelle le

---

dans le même temps, la forme véritable a été mise en place dans son contenu véritable et le concept de la science a surgi, on ne peut pas davantage tenir pour quelque chose de scientifique un usage de cette forme par lequel nous la voyons rabaissée au rang de schéma sans vie [...] et l'organisation scientifique ramenée à un tableau. »

<sup>11</sup> Thierry Paquot, *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte (Coll. Repères), 2007, pp. 5 et 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 26 et 28.

« paradigme utopique ». [...] Elle note qu'« il n'en demeure pas moins vrai que More, au sens historiquement daté qui est le sien, a, comme nul avant lui ni depuis, introduit (symboliquement) l'espace bâti dans le projet politique et défini le rôle légitime qui devrait être sien dans la transformation délibérée de l'institution sociale ».<sup>13</sup>

Cette troisième partie, résultat de la confrontation des deux premières, n'est pas posée explicitement ; ce texte est d'ailleurs ouvert à plusieurs interprétations (certains y voient une fiction, d'autres, une critique politique, mais il s'agit plutôt, selon toute vraisemblance, d'un hybride des deux). Paquot conclut sa présentation de *L'Utopie* de More en rappelant qu'elle fut « indéniablement la matrice de ce genre littéraire.<sup>14</sup> »

Dès son introduction, Nicole Morgan précise l'étendue de l'amitié entre More et Érasme ; elle remarque que *L'Utopie*, avant de porter ce titre, était un projet commun nommé par les deux amis « *Nusquama Nostra*<sup>15</sup> » (« notre nulle part »), pensé conjointement pour être écrit à deux. Elle note :

Nous sommes en l'an de grâce 1509 ; Érasme rédige chez son ami Thomas More l'*Éloge de la Folie* dont l'idée avait germé, dit-il, alors qu'il s'en revenait d'Italie\* [Note : *Moriæ Encomium* parut en 1511 à Paris, chez Gilles de Gourmont. Le titre du livre est aussi l'éloge de More : *Encomium Mori*.] [...] la question que pose, en filigrane, l'apparente satire\* est mortellement sérieuse : si les hommes et les princes sont devenus fous, que faire et au nom de qui, ou de quoi ? Érasme et son hôte discutent d'une réponse possible et parlent de composer, à quatre mains, « l'éloge de la sagesse ».<sup>16</sup>

Quelques années plus tard, relate ensuite Morgan, Érasme encouragera More à poursuivre seul le travail qui le mènera à *L'Utopie*.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30.

Il nous renvoie à sa bibliographie pour la référence : F. Choay (2006), « L'Utopie et le statut anthropologique de l'espace édifié », dans *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris, Seuil.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> N. Morgan, *op. cit.*, p. 12.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

(Seconde note : « Selon George Logan, "l'*Éloge de la Folie* est à la fois une *declamatio* mais aussi un faux compliment. La prémisse de l'œuvre est en effet paradoxale : on fera l'éloge de la folie... mais d'une manière qui n'est pas complètement folle. [...] " »)



Elle explique aussi que « l'humour morien [...] fait encore l'objet de nombreuses recherches cherchant [*sic*] à démasquer le "héros" de *L'Utopie*, qui porte un prénom d'archange — Raphaël — et le nom troublant et grotesque d'Hythlodée, en grec : "le diseur de non-sens".<sup>17</sup> » En faisant état des études existantes, elle souligne que More, à travers ce personnage, propose « Un postulat radical » : « À la question du laïc : comment expliquer la faillite du système judiciaire ? Hythlodée [répond] [...] : la situation économique incite au vol\*.<sup>18</sup> » Mais le problème que More expose, avec son *Utopie*, n'est pas seulement juridique, ou économique, il est avant tout politique, concernant les principaux aspects d'une société.

Finalement, Morgan rappelle, au sujet de *L'Utopie* : « R. P. Adams parle d'un "cap historique" qui vient d'être franchi et qui fait basculer d'un coup tout le Moyen Âge\*.<sup>19</sup> » Il s'ensuit que les conditions objectives dans lesquelles s'est effectué un tel changement méritent toute notre attention ; nous y reviendrons en rappelant l'importance accordée par Marx à la question de l'organisation communale et à l'œuvre de More pour situer les débuts de l'ère capitaliste (3.2).

Pour saisir l'étendue du concept d'utopie, attardons-nous donc au texte qui le fonda, bien que More n'approfondisse pas (du moins, pas autant que tous ceux qui s'en inspireront par la suite) le sens du nom qu'il donne au pays de sa fiction. Il débute *L'Utopie* avec une préface, sa « Lettre à Pierre Gilles », son éditeur. Mais cette lettre, qui sert aussi d'avertissement au lecteur, est déjà empreinte de fiction, et More écrit, bien que le pays d'Utopie soit issu de son imagination : « mon principal souci est qu'il n'y ait dans ce livre

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 23 et 24.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 105.

(Note\* : « Russel A. Ames écrit fort justement en ce sens : "[...] More trouve les causes de la misère humaine dans les conditions matérielles. Ce sont les *contraintes* sociales qui poussent les êtres humains à mal agir." »)

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 106.

(Note\* : « [...] il est possible de voir se profiler cet esprit scientifique qui place More à la tête des humanistes... [selon Logan, 1983, p. 57.] »)

aucune imposture. S'il subsiste un doute, je préférerais une erreur à un mensonge, tenant moins à être exact qu'à être loyal.<sup>20</sup> » More comprend bien que « Toute vérité n'est pas bonne à dire » ; il n'écrit pas toute la vérité, car la vérité se trouve aussi dans le non-dit.

Dans le premier livre, il propose une critique du contexte politique ; mais sa critique est subtile, même ingénieuse, le début étant ouvertement élogieux à l'endroit de « L'Invincible roi d'Angleterre, Henry\*, huitième du nom, remarquable par tous les dons qui distinguent un prince éminent<sup>21</sup> ». Le roi, dont il fut, d'ailleurs le conseiller, n'est pas directement visé par les critiques contenues dans la fiction, et More fait dire ce qui aurait pu choquer ses contemporains par le personnage de Raphaël Hythlodée, tout en se donnant le rôle de nuancer ses conclusions. Mais c'est bien lui, et non son héros, qui conclut : « je reconnais volontiers qu'il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère.<sup>22</sup> » More combine donc idéalisme et réalisme, il exprime un souhait, mais révèle aussi son peu d'espoir, puisqu'il nie la possibilité de le voir se réaliser ; mais derrière sa fiction se cache une analyse critique des politiques de son époque.

D'ailleurs, Marx rappellera la critique morienne des *enclosures* (de la privatisation des terres en Angleterre), et citera une partie de ces propos, que More attribue à son personnage, Hythlodée :

Vos moutons, [...] ils dévorent jusqu'aux hommes [...] dans toutes les régions du royaume où l'on trouve la laine la plus fine, et par conséquent la plus chère, les nobles et les riches, sans parler de quelques abbés, saints personnages, non contents de vivre largement et

---

<sup>20</sup> More, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1516), traduction de Marie Delcourt (1966) avec présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987, p. 73 (248 pages).

Dans cette édition, les notes de la traductrice, en bas de page, sont appelées par une astérisque (\*) tandis que celles de la présentatrice sont numérotées et placées à la fin du livre (ici : #).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 83.

(Note\* : « Henry VIII avait alors vingt-quatre ans d'âge et six ans de règne. Il était en effet très doué : athlète, lettré, plein d'intérêt pour l'humanisme et d'amitié pour les humanistes. Il avait su distinguer More alors que celui-ci n'était encore qu'un bon avocat estimé de tous. »)

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 233 et 234.

paresseusement des revenus et rentrées annuelles que la terre assurait à leurs ancêtres, sans rien faire pour la communauté (en lui nuisant, devrait-on dire), ne laissent plus aucune place à la culture, démolissent les fermes, détruisent les villages, clôturant toute la terre en pâturages fermés, ne laissant subsister que l'église, de laquelle ils feront une étable pour leurs moutons\*. [...] Ainsi donc, afin qu'un seul goinfre à l'appétit insatiable, redoutable fléau pour sa patrie, puisse entourer d'une seule clôture\*\* quelques milliers d'arpents d'un seul tenant, des fermiers seront chassés de chez eux [...].<sup>23</sup>

Les critiques de la réalité politique anglaise sont attribuées au personnage de l'explorateur, Raphaël Hythlodée. Mais More est l'auteur du livre, et c'est lui qui fait dire à ce personnage :

[...] que sa grandeur [celle du roi], sans même parler de sa sécurité, réside dans la richesse de son peuple plus encore que dans la sienne propre ; [...] que le roi par conséquent doit s'occuper plutôt du bonheur de son peuple que du sien propre, exactement comme le rôle du berger\* est de nourrir ses moutons avant de penser à lui-même, si toutefois il est un vrai pasteur ? [...] En effet, se trouver seul à vivre dans les plaisirs et les délices au milieu des gens qui tout autour gémissent et se plaignent, ce n'est pas être un roi, c'est être un gardien de prison. Enfin, c'est un bien mauvais médecin, celui qui ne sait guérir une maladie sinon en en infligeant une autre.<sup>24</sup>

Mais More se garde bien d'accuser clairement Henri VIII d'être un tel roi. Plus loin, Raphaël explique qu'il est :

[...] convaincu que les ressources ne peuvent être réparties également et justement, que les affaires des hommes ne peuvent être heureusement gérées si l'on ne supprime la propriété privée. Aussi longtemps qu'elle subsistera, la partie la plus nombreuse et la meilleure de l'humanité portera un lourd et inévitable fardeau de misère et de soucis.<sup>25</sup>

Voilà donc la fin de son raisonnement, concernant le « postulat radical » qu'évoquait Nicole Morgan ; c'est d'ailleurs Marx qui, reprenant le même postulat, proposera la théorie de la « plus-value » (qui explique l'accumulation du capital, sa concentration par les propriétaires

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 99 et 100.

(Note\* : « [...] Les cultures ouvertes furent converties en pâturages fermés, ce qui amena un fort chômage d'ouvriers agricoles et empêcha les petites gens de nourrir quelques moutons et de pratiquer le tissage à domicile. [...] Tandis qu'une classe nouvelle s'enrichissait, les paysans étaient plus misérables en 1515 qu'en 1470, quand les exilés anglais s'étonnaient du dénuement des paysans français. »)

(Note\*\*, à la p. 240 : « Allusions aux *enclosures* qui ont détruit dans l'Angleterre du début du XVI<sup>e</sup> siècle, les anciens droits de vaine pâture sur les terres communes. »)

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 122 et 123.

(Note\* : « La comparaison du roi avec le pasteur est vieille comme le monde. [...] »)

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 130.

des moyens de production qui contrôlent le travail et, avec lui, la classe ouvrière qui doit louer sa force de travail pour assurer sa subsistance). More conclut son premier livre en demandant à Raphaël de décrire cette île qu'il a visitée.

Le deuxième livre présente donc le portrait géographique, historique, culturel et politique du pays louangé par Raphaël. Ce dernier explique d'abord la fondation d'Utopie :

D'après des traditions confirmées par l'aspect du pays, la région autrefois n'était pas entourée par la mer [...]. C'est Utopus qui amena une foule ignorante et rustique à un sommet de culture et de civilisation qu'aucun peuple ne semble avoir atteint actuellement. Après les avoir vaincu à la première rencontre, Utopus décida de couper un isthme de quinze milles [...] et fit en sorte que la mer l'entourât [l'île] de tous côtés.<sup>26</sup>

L'île d'Utopie est donc volontairement isolée des mauvaises influences de ses voisins, et ses habitants ne conservent que la meilleure part des cultures qu'ils ont pu rencontrer. Raphaël décrit aussi leur organisation politique :

Trente familles élisent chaque année un magistrat que l'on appelait syphograte [Note : Par étymologie, le syphograte est « le sage d'âge mûr »] dans l'ancienne langue du pays, et philarque [chef de tribu] à présent. Dix syphogrates et les familles qui dépendent d'eux obéissent à un magistrat nommé autrefois tranibore et aujourd'hui protophylarque. Les deux cents syphogrates enfin, après avoir juré de fixer leur choix sur le plus capable, élisent le prince au suffrage secret, sur une liste de quatre noms désignés par le peuple. Chacun des quatre quartiers de la ville propose un nom au choix du sénat. Le principat est accordé à vie, à moins que l'élu n'aspire à la tyrannie.

Le Sénat a pour règle de ne jamais agiter séance tenante une question qui lui est posée, mais de la remettre au lendemain. On veut éviter de la sorte de bavardes improvisations que leurs auteurs chercheraient ensuite à défendre à tout prix [...] ne voulant pas reconnaître qu'ils ont tout d'abord trop peu réfléchi, alors qu'ils auraient dû commencer par parler moins vite, et plus sagement.<sup>27</sup>

On peut aussi comprendre ces propos comme une critique de la réalité politique, en renversant sa fiction en critique du réel ; d'ailleurs, l'idéal utopien s'oppose toujours à la réalité actuelle, et ces « bavardes improvisations » semblent encore inévitables, particulièrement de la part de nos élus.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 145 et 146.

Les Utopiens, eux, se comportent donc parfaitement, étant à la fois réalistes et prévenants. Raphaël explique que tous possèdent une formation pratique de base : « Une seule industrie leur est commune à tous, hommes et femmes, c'est l'agriculture. Tous l'apprennent dès l'enfance, par un enseignement donné à l'école et par la pratique [...]. En dehors de l'agriculture [...] chacun apprend le métier qui lui plaît et qui sera le sien.<sup>28</sup> » Ils sont ainsi formés à l'essentiel, assurer la subsistance de leur communauté, pouvant ensuite choisir librement leur métier.

Leur organisation, qui se veut différente (idéale face au réel), nous est toujours enviable ; Raphaël explique d'abord la fonction des syphograntes, ces sages qui leur servent de chefs, il décrit ensuite leur emploi du temps.

La principale et presque la seule fonction des syphograntes est de veiller que personne ne demeure inactif, mais s'adonne activement à son métier, non pas cependant jusqu'à s'y épuiser du point du jour à la nuit tombante, comme une bête de somme, existence pire que celle des esclaves, et qui est cependant celle des ouvriers dans presque tous les pays, sauf en Utopie.

Le jour solaire y est divisé en vingt-quatre heures d'égale durée dont six sont consacrées au travail : trois avant le repas du midi, suivies de deux heures de repos, puis de trois autres heures de travail terminées par le repas du soir [...] [et ils] accordent huit heures au sommeil.<sup>29</sup>

Ils ont donc du temps libre, et « Chacun est libre d'occuper à sa guise les heures comprises entre le travail, le sommeil et les repas [...]. [Mais] La plupart consacrent ces heures de loisirs à l'étude.<sup>30</sup> »

À ce sujet, il est intéressant de remarquer l'étymologie du mot « école », liant déjà les idées d'étude et de loisir : on comprend alors le pays d'Utopie comme un lieu d'apprentissage idéal.

Ce mot vient du latin *schola* « loisir consacré à l'étude, cours », « école philosophique » et « lieu où l'on enseigne (et apprend) » [...], emprunté au grec *skholê* « loisir » évoluant en « ce

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 149.

à quoi on passe ses loisirs » ou « ce qui mérite qu'on l'emploie » d'où « étude » (par opposition à « jeux »).<sup>31</sup>

Les Utopiens ne sont donc pas tous philosophes, mais trouvent du plaisir à apprendre ; en fin de compte, dans cette fiction, ils incarnent la sagesse. Toujours à travers le personnage de Raphaël, qui poursuit son éloge de la société utopienne, l'auteur fait remarquer :

Ceux-ci [les Utopiens] en effet s'étonnent qu'un mortel puisse se complaire à l'éclat incertain d'une petite gemme, alors qu'il peut contempler les étoiles et le soleil ; [...] Ils s'étonnent de même que l'or, bon par sa nature à si peu de chose, soit mis partout aujourd'hui à si haut prix, à plus haut prix même que l'homme par qui et pour qui sa valeur lui a été conférée ; si bien qu'un lourdeau, bête comme une souche et aussi malhonnête qu'il est sot, tient cependant sous sa dépendance des hommes probes et savants, uniquement parce qu'il a chez lui un gros tas de pièces d'or. Ce même tas, si un coup de la fortune ou une astuce des lois (aussi capables que la fortune de renverser les situations) l'enlève à ce seigneur pour le donner au plus abject vaurien de sa domesticité, fera de lui le valet de son valet, comme s'il n'était qu'un accessoire de sa monnaie.<sup>32</sup>

More utilise donc le prétexte d'une description des mœurs et coutumes d'un pays lointain pour formuler une critique de la réalité politique et des rapports économiques de son époque, qu'il ne pouvait se permettre d'énoncer clairement (critique interdite *a priori* car elle aurait visé le roi, ses décisions pour l'organisation de son royaume). À la fin, il rappelle aussi que « Les riches eux-mêmes [...] savent qu'il vaut mieux ne jamais manquer du nécessaire que d'avoir en abondance une foule de superfluidités, être délivré de mille peines que d'être prisonnier de grandes richesses.<sup>33</sup> »

La conclusion de *L'Utopie* ne critique pas directement le roi, mais plutôt le propos qu'il fait tenir à Raphaël, où l'on retrouve plusieurs critiques de la réalité politique qui, compte tenu du régime monarchique, n'auraient pu s'adresser qu'au roi. More explique finalement :

[...] je suis heureux de voir aux Utopiens la forme de Constitution que je souhaiterais à tous les peuples. Eux du moins se sont laissé guider par des principes qui ont donné à leur république la prospérité et de plus, pour autant que les supputations humaines puissent prévoir

---

<sup>31</sup> *Le Petit Robert*, éd. 2004, sous « école » (encadré).

<sup>32</sup> More, *op. cit.*, p. 169.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 232.

l'avenir, une garantie de pérennité. [...]

Bien des choses me revenaient à l'esprit qui, dans les coutumes et les lois de ce peuple, me semblaient des plus absurdes\* [...] surtout dans le principe fondamental de leur Constitution [...] qui équivaut à l'écroulement de tout ce qui est brillant, magnifique [...] [et] constitue la parure d'un État. [...] [Mais] sans pouvoir donner mon adhésion à tout ce qu'a dit cet homme [Raphaël], très savant sans contredit et riche d'une particulière expérience des choses humaines, je reconnais bien volontiers qu'il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère.<sup>34</sup>

D'ailleurs, Marie Delcourt, la traductrice, conclut sa dernière note (dont l'emplacement est indiqué par une astérisque dans la citation ci-dessus) en soulignant :

L'Angleterre est critiquée dans l'ouvrage avec une particulière âpreté. Le texte latin fut publié dans six villes d'Europe avant de l'être dans l'île. Il fut traduit en allemand, en français, en italien avant de l'être en anglais, sous Edouard VI, en 1552 [*sic*, mais plutôt 1551, selon la bibliographie de la présentatrice]. Il valait mieux que Henry VIII ne le lut pas, ou s'il le lisait, qu'il le ne prît pas au sérieux.<sup>35</sup>

L'œuvre de More laisse effectivement transparaître une critique, assez radicale d'ailleurs, de la réalité politique de l'époque (les extraits soulignés précédemment en sont de bons exemples, le premier sur les *enclosures* et, l'autre, sur le pouvoir qu'accorde la société à celui qui possède la plus grande réserve d'or). Mais la critique, qui ne s'adresse pas directement au roi, vise plutôt à faire réfléchir les lecteurs (espérant probablement, par contre, que le roi soit du nombre, sans qu'il se sente personnellement critiqué).

Son *Utopie*, dont plusieurs auteurs s'inspireront, deviendra rapidement un classique ; d'abord le modèle d'un nouveau genre littéraire, cette œuvre inspirera aussi des projets politiques (par exemple, les communautés utopistes du XIX<sup>e</sup> siècle, ou encore celles de la fin des années 1960). Le livre de Paquot, *Utopies et utopistes*, présente les principaux auteurs d'utopies et penseurs utopistes, en plus de quelques « utopilogues », et inclut une bibliographie intéressante sur la question<sup>36</sup>. Aussi, la troisième partie de la présentation du texte de More par Simone Goyard-Fabre se consacre à ce sujet et s'intitule « Le destin de

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 233 et 234.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>36</sup> Cf. T. Paquot, *op. cit.*, pp. 10 à 17 et 109 à 118.

*L'Utopie*<sup>37</sup> » ; elle présente d'abord « La querelle des interprétations », une partie sur l'humanisme intitulée « Renaître à l'*humanitas* » et, finalement, « Le dynamisme de l'œuvre et le genre utopique ». Mais ni Paquot, ni Goyard-Fabre ne mentionnent *La fable des abeilles* de Bernard Mandeville, qui répond pourtant à *L'Utopie*, et dont Marx et Horkheimer traiteront.

*La fable des abeilles*<sup>38</sup> peut être comprise comme un renversement (ou une parodie) de *L'Utopie* de More, une dystopie ; mais elle aussi propose une critique de la réalité politique. Dans leur introduction, les traducteurs, Lucien et Paulette Carrive, expliquent d'abord l'histoire entourant la parution de cette fable et son mystérieux auteur :

La première édition de la *Fable* publiée anonymement en 1714, qui comportait un poème rimé paru anonymement, lui aussi, en 1705 : *La Ruche Mécontente*..., et surtout une *Recherche de l'origine de la vertu morale* et vingt *Remarques*, passa inaperçue. Ce n'est qu'en 1723, lorsque Mandeville ajouta une *Recherche sur la nature de la société*, que l'œuvre attira véritablement l'attention. La condamnation par le Grand Jury du Middlesex contribua à ce succès ; une controverse parfois pittoresque commença. Mandeville parut aux meilleurs esprits bien-pensants de l'époque aussi diabolique (le jeu de mot fut inévitablement fait : Man-Devil) et pernicieux que Machiavel, Hobbes ou Spinoza.<sup>39</sup>

À l'inverse de Thomas More (canonisé en 1935), dont *L'Utopie* fut un succès chez ses collègues humanistes, Mandeville s'attira plutôt des ennuis auprès de ses contemporains (sa critique de la société étant plus acerbe que celle de More, particulièrement en ce qui concerne l'humanité).

---

<sup>37</sup> Cf. S. Goyard-Fabre, dans *L'Utopie*, op. cit., pp. 59 à 65

<sup>38</sup> Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* (1714), introduction, traduction, index et notes par Lucien et Paulette Carrive, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, 209 pages. Les traducteurs, dans leur introduction (cf. p. 15), précisent que l'auteur est né à Rotterdam vers 1670, fut formé en philosophie et en médecine (comme son père), vécut à Londres où il pratiqua la médecine et mourut en 1733 ; ils notent aussi que la famille De Mandeville était probablement d'origine française et protestante.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 9.



Le sous-titre de la deuxième impression de 1714 (reproduite dans l'édition consultée), contenant l'apologue versifié *La Ruche mécontente ou les coquins devenus honnêtes*, est éloquent : il s'agit de *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public contenant plusieurs discours qui montrent que les défauts des hommes, dans l'humanité dépravée, peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile, et qu'on peut leur faire tenir la place des vertus morales. Lux e tenebris* (que nous traduirions par « Des ténèbres jaillit la lumière »). Les traducteurs remarquent aussi que, malgré les explications ajoutées par Mandeville, il est difficile de juger de sa véritable position :

Il est peut-être le premier des grands observateurs de la société moderne, si subtile et vigoureux analyste qu'on ne sait s'il accepte ou refuse ce nouveau monde qui naît sous ses yeux, s'il est le théoricien cynique du capitalisme triomphant ou un moraliste réactionnaire. [...] [s'il veut] justifier l'impossibilité de l'innocence et la nécessité du vice dans une nation opulente, ou [...] indiquer un idéal certes impossible vers lequel doit tendre tout au moins l'homme de bien ? <sup>40</sup>

Ils nous laissent en juger par nous-mêmes. Rappelons donc la morale de sa fable (et remarquons que Mandeville utilise le mot « utopie », mais dans son sens le plus commun, celui d'un idéal impossible) :

Cessez donc de vous plaindre : seuls les fous veulent  
Rendre honnête une grande ruche. [...]  
Êtres illustres à la guerre, mais vivre dans le confort  
Sans de grands vices, c'est une vaine  
Utopie, installée dans la cervelle. [...]  
Ainsi on constate que le vice est bénéfique,  
Quand il est [...] restreint par la justice ;  
Oui, si un peuple veut être grand,  
Le vice est aussi nécessaire à l'État,  
Que la faim l'est pour le faire manger.  
La vertu seule ne peut faire vivre les nations  
Dans la magnificence ; ceux qui veulent revoir  
Un âge d'or, doivent être aussi disposés  
À se nourrir de glands, qu'à vivre honnêtes.<sup>41</sup>

Mandeville conclut sa fable en soulignant que le tout ne peut être idéal en réalité et que nos sociétés ne peuvent être parfaitement réglées, que « les vices privés font le bien public »

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 17 et 18.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 40.

(comme l'annonçait son sous-titre). Ce souci d'identifier les paradoxes fondamentaux rend sa conclusion bien semblable à celle de l'utopie morienne. Plusieurs des différences qui mettent les deux textes en contraste nous paraissent attribuables au genre littéraire propre à chacun ; Mandeville propose, sur un ton ironique, une satire de la société de son époque. Nous avons remarqué, par exemple, le thème du travail, que Marx fait ressortir dans son *Capital* : il rappelle que Mandeville soutenait, dans les *Remarques* ajoutées à sa *Fable*, que « Une vie sombre, un travail incessant, tel est le chemin du bonheur matériel », ce qui contraste avec l'emploi du temps des Utopiens, qui, eux, visent le bonheur spirituel, partagé entre le travail, les loisirs et l'étude. Rappelons que More terminait son *Utopie* en notant que le système utopien équivalait à « l'écroulement de tout ce qui est brillant, magnifique<sup>42</sup> » et, finalement, qu'il n'osait espérer une telle forme de république dans nos cités : il s'agit d'une sagesse telle qu'elle ne peut exister nulle part. Les deux auteurs se rejoignent en ce que le tout, tel qu'ils le conçoivent respectivement, ne peut être parfait qu'en apparence.

### 3.2 L'importance du contexte historique de *L'Utopie* de More dans l'œuvre de Marx

*L'Utopie* fut donc rédigée au début du XVI<sup>e</sup> siècle, époque charnière entre le Moyen Âge et la Renaissance, moment où Marx situe justement le début de l'ère capitaliste. Dans son livre sur les utopies, Paquot rappelle que « La Renaissance italienne (fin XIV<sup>e</sup> – début XVI<sup>e</sup>) et son parti pris urbain vont voir fleurir les projets de cités idéales.<sup>43</sup> » C'est aussi à cette époque que naissent les premières communes, ces villes « affranchies du joug féodal, et que les bourgeois administraient eux-mêmes ». Survolons d'abord l'histoire du mouvement communal au Moyen Âge ; nous examinerons ensuite les références de Marx à cette époque, puis celles qu'il fait à l'œuvre de More et au concept d'utopie.

---

<sup>42</sup> Cf. *L'Utopie*, *op. cit.*, pp. 233 et 234.

<sup>43</sup> Paquot, *op. cit.*, p. 72.

En présentant « les mots-clés de la ville médiévale », Odile Kammerer définit la commune (aussi nommée « paix jurée ») :

[...] conjuration d'un certain nombre d'habitants d'une cité pour résister solidairement au pouvoir seigneurial, négocier des droits pour la liberté des personnes et des biens, maintenir la paix et développer leurs intérêts. L'autonomie et le statut de ville constituent le résultat de cette « insurrection communale ».<sup>44</sup>

La commune représentait donc l'opposition au système établi (le pouvoir seigneurial). Dans son ouvrage sur les villes européennes au Moyen Âge, Jacques Heers explique d'abord :

L'essor démographique en Europe occidentale à partir des années 900 ne fait aucun doute. [...] C'était [...] l'époque des fondations urbaines, variées mais innombrables : soit par la création de nouvelles agglomérations surgies du plat pays, soit par le peuplement de nouveaux bourgs adjoints à des villes en place depuis longtemps, bourgs qui s'entouraient de remparts, doubblaient ou triplaient leur superficie [...] [cela pour] fortifier le pouvoir d'un prince ou d'un seigneur.<sup>45</sup>

Le début du Moyen Âge fut donc une période d'expansion urbaine, de peuplement du territoire. Heers souligne ensuite que les « Intentions et initiatives pour un urbanisme volontaire » répondaient à des besoins concrets, elles visaient une organisation sociale harmonieuse, ordonnée. Il écrit :

Invoquant toujours l'intérêt public, les autorités communales ou les officiers du prince entreprenaient non plus seulement de réprimer les abus, d'affaiblir ou de détruire les îlots préservés, mais d'imposer une certaine conception de la vie urbaine, de réglementer la distribution des activités, en particulier de certains métiers et marchés. Ainsi est née une politique d'urbanisme construit, volontaire, répondant à des buts précis.<sup>46</sup>

La ville est donc planifiée, pensée et repensée par les autorités communales, afin que ceux qui l'habitent puisse y vivre en paix, qu'ils s'y sentent heureux. Mais Heers rappelle aussi que la commune a pris, en réalité, différentes formes :

---

<sup>44</sup> Odile Kammerer, « Introduction » (pages 14 à 23), dans *Histoire et images médiévales : Vivre en ville au Moyen Âge*, No. 10 (octobre et novembre 2006), p. 21.

<sup>45</sup> Jacques Heers, *La ville au Moyen Âge en Occident. Paysages, pouvoirs et conflits*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1990, p. 96.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 373.

La place communale, de nature éminemment politique, ne s'est imposée sur le tissu urbain que tard, lentement, et d'une façon souvent demeurée imparfaite. C'est seulement vers la fin des années 1200 que, dans les villes d'Italie, villes « de commune », l'on a éprouvé le besoin d'appeler un plus grand nombre de représentants à décider ou simplement entendre des affaires publiques. En Castille et au Portugal, au contraire, vers le début du XV<sup>e</sup> siècle, on voit des conseils étroits remplacer de plus en plus souvent les anciennes assemblées de « voisins ». [...] Voir toutes les communes avancer d'un pas égal vers un type de paysage urbain en quelque sorte « parfait » serait, là encore, simple vue de l'esprit.<sup>47</sup>

Il n'y a donc pas un modèle de commune médiévale, unique et constant, mais différentes formes d'agglomérations urbaines qui, munies d'une charte, de règlements, voulaient mieux répondre aux besoins de leurs communautés, et tentaient, par la même occasion, d'imposer leur vision de la cité idéale.

Dans son introduction à *La ville en France au Moyen Âge*, Jacques Le Goff résume les trois périodes couvertes par les études qu'il a rassemblées dans cet ouvrage. Il explique :

Du début du X<sup>e</sup> siècle au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, c'est la phase de genèse, d'ascension urbaine. Du milieu du XII<sup>e</sup> siècle aux environs de 1330-1340, c'est l'apogée de la ville urbaine médiévale. Du milieu du XIV<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle c'est une période à la fois de crise et de consolidations. Dans la première période la ville se dégage du système domanial et, malgré la concurrence des châteaux et des monastères, remplace la cité. Dans la seconde elle s'épanouit dans le cadre seigneurial et monarchique, et dans la troisième elle se soumet au prince et à l'État mais devient le lieu du pouvoir et de la culture dominante. Subjuguée, déchirée, elle affirme son prestige et donne le ton.<sup>48</sup>

Il ajoute ensuite :

La ville médiévale, née dans le mouvement de la paix du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, soucieuse d'établir de nouvelles règles juridiques et charitables, promotrice de valeurs intellectuelles où savoir et raison — sous toutes leurs formes — s'unissent, traçait son programme à l'État qui l'avait subjuguée mais avait besoin d'elle.<sup>49</sup>

L'idéal auquel aspirait la ville médiévale, qui contraindra le pouvoir du prince et influencera le programme de l'État, était aussi celui que représentera *L'Utopie* de More : il s'agissait de

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>48</sup> André Chédeville, Jacques Le Goff (dir.) et Jacques Rossiaud, *La ville en France au Moyen Âge des Carolingiens à la Renaissance*, Paris, Éditions du Seuil, 1980 et 1998, p. 23.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 24.

fonder une organisation sociale rationnelle, où les citoyens étaient encouragés à travailler pour le bien commun, à se concilier et à coopérer pour le bénéfice de la communauté.

Dans le premier texte, « De la cité à la ville : 1000-1150 », André Chédeville précise, au sujet des communes françaises :

Entre 1070, date de sa première manifestation, et le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, le mouvement communal ne toucha guère plus d'une vingtaine d'agglomérations toutes situées entre Rhin et Loire ; au-delà, seule fait exception la commune de Poitiers née en 1138, aussitôt réprimée.<sup>50</sup>

L'apparition des communes médiévales, en France, a donc été limitée dans le temps et dans l'espace ; dans la plupart des cas, elles ont fait long feu.

Dans le second texte, « L'apogée de la France médiévale : 1150-1330 », J. Le Goff explique, pensant probablement à Marx, qui parlera, dans son *Capital*, des « villes souveraines, cette gloire du Moyen Âge » :

Au XIX<sup>e</sup> siècle on a eu tendance à considérer que la forme idéale de la communauté urbaine médiévale avait été la *commune* [...]. Mais la *commune*, qui est souvent née dans la violence [...] a suscité en général de la part des seigneurs féodaux auxquels elle s'attaquait des réactions violentes qui ont trop dissocié son image de celle [d'autres] communautés [...] le mot désigne la collectivité urbaine régie par la charte de commune concédée au groupe issu du serment commun.<sup>51</sup>

Il faut donc retenir que la commune médiévale a permis le peuplement du territoire et le développement des villes européennes, mais qu'elle a souvent été idéalisée et qu'on aurait tort de la considérer comme le modèle idéal de communauté urbaine ; en réalité, la commune a pris plusieurs formes, certaines moins idéales que d'autres, et n'a pas réussi à s'imposer pour détrôner l'ancien régime (mais elle l'a fait évoluer et l'a obligé à tenir compte d'elle).

Karl Marx, par contre, n'a pas seulement idéalisé l'organisation communale, il a aussi été témoin des réalisations imparfaites, mais bien concrètes, des communes de son

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 262 et 263.

époque (et de la lutte des classes qui s'y déroulait). Aussi, c'est en développant le communisme qu'il dépassera *L'Utopie* et « l'humanisme scientifique » de More (dépassement au sens de *aufhebung*, car il en conservera aussi l'esprit) avec son socialisme scientifique. D'ailleurs, le titre de l'une des œuvres de son collègue Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (qui traite, entre autres, de la théorie de Marx), aurait pu être plus exactement traduit par « L'évolution du socialisme de l'utopie à la science<sup>52</sup> », comme le souligne Paquot.

Dans *Le Manifeste communiste*, Marx résume d'emblée l'histoire de la bourgeoisie, soulignant son lien à l'organisation nommée « commune ». Il écrit :

Chaque étape de l'évolution parcourue par la bourgeoisie était accompagnée d'un progrès politique correspondant. État opprimé sous la domination des seigneurs féodaux, association en armes s'administrant elle-même dans la commune\* ; là, république urbaine autonome, ici tiers-état taillable de la monarchie ; puis, à l'époque de la manufacture, contrepoids de la noblesse dans la monarchie féodale ou absolue, le soutien principal des grandes monarchies en général, la bourgeoisie a réussi à conquérir de haute lutte le pouvoir politique exclusif dans l'État représentatif moderne ; la grande industrie et le marché mondial lui avaient frayé le chemin. Le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de toute la classe bourgeoise.<sup>53</sup>

Il nous rappelle donc que la bourgeoisie est née au Moyen Âge, qu'elle s'est d'abord affirmée avec le mouvement communal, en étant appelée (ou en luttant pour être invitée) à participer aux affaires publiques.

Marx réfère aussi à l'utopisme, dans la troisième partie, « Littérature socialiste et communiste », mais c'est d'abord pour en faire la critique ; il rappelle que l'utopisme est en

---

<sup>52</sup> Paquot, *op. cit.*, p. 8.

<sup>53</sup> Karl Marx, *Le Manifeste communiste* (1848), dans *Œuvres (Économie, tome I)*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1965 (pages 161 à 195), p. 163.

(*Notes et variantes* par Maximilien Rubel\* : « ... Engels dans l'édition anglaise de 1888 : "*Commune* – c'est ainsi que l'on nommera en France, les premières villes *avant* [nous soulignons] qu'elles aient arraché, à leurs seigneurs et maîtres féodaux, l'autonomie locale, et des droits politiques en tant que 'tiers état'. D'une façon générale, l'Angleterre est considérée comme le pays type du développement économique de la bourgeoisie et la France comme type de développement politique." Pour la 4<sup>e</sup> édition allemande, Engels nota : "C'est ainsi que les habitants des villes d'Italie et de France appelaient leur communauté urbaine, *après* [nous soulignons] avoir acheté ou arraché à leurs seigneurs féodaux leurs premiers droits à l'administration autonome." ». C'est donc le deuxième sens qui nous semble juste.)

soi une critique de la réalité politique, mais il n'accorde à l'adjectif « utopique » que le sens de « non lieu » (irréalisable, imaginaire) et ne réfère pas encore directement à l'œuvre de More. Il écrit :

Ces peintures imaginatives de la société future naissent à une époque où le prolétariat, encore dans l'enfance, ne fait qu'imaginer confusément sa propre position ; elles surgissent de ses aspirations premières et prémonitoires à une transformation générale de la société. Mais les écrits socialistes et communistes renferment aussi des éléments critiques. [...] Aussi ces propositions n'ont-elles qu'un sens purement utopique\*.<sup>54</sup>

Ce n'est que plus tard, dans *Le Capital*, qu'il rappellera la dimension critique de *L'Utopie*, ce qui manifeste l'intérêt qu'il lui portait, mais il ne développera pas explicitement le double sens de l'utopie — avec sa contrepartie eutopique. Ce double sens se retrouve par ailleurs dans son œuvre puisque sa critique du capitalisme s'accompagne d'une contre-proposition, d'un modèle idéal concurrent : le communisme.

Au début de *Travail salarié et capital*, Marx révèle clairement son intérêt principal : l'analyse de la situation politique de son époque, des rapports économiques. Il écrit, au sujet du contexte qui lui est contemporain (en l'occurrence, les révolutions qui, en 1848, s'étendent à une grande partie de l'Europe) :

Il importait avant tout de suivre la lutte des classes dans l'événement quotidien. Il y avait plusieurs faits dont nous tenions à donner la preuve empirique, grâce à la matière historique disponible et chaque jour renouvelée. La classe ouvrière, qui avait fait Février et Mars\* [Allusions aux Journées de Février 1848 à Paris et au 13 Mars 1848 à Berlin et à Vienne], avait été soumise, mais les adversaires de cette classe avaient été vaincus avec elle : bourgeois républicains de France, classes bourgeoises et paysannes, aux prises avec l'absolutisme féodal sur tout le continent européen. La victoire de la République honnête en France, ce fut en même temps la chute des nations qui avaient répondu à la révolution de Février par des guerres d'indépendance héroïques. Enfin, les ouvriers révolutionnaires ayant été défaits, l'Europe retombait sous son joug ancien, sous le double esclavage de l'Angleterre et de la Russie. Les journées de Juin, la chute de Vienne, la tragi-comédie qui se joua en novembre\* à Berlin [derniers soubresauts de l'Assemblée nationale pour défendre les libertés conquises en mars, avant sa dissolution], les efforts désespérés de la Pologne, de l'Italie et de la Hongrie, l'Irlande affamée jusqu'à l'épuisement, tels étaient les moments principaux où se résumait la lutte des classes engagée entre la bourgeoisie et la classe ouvrière. [...] Au cours de 1848, nous

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 192.

(Note de Rubel\* : « Ce sont ces "éléments critiques" que Marx reconnaît avoir incorporés à sa propre conception du socialisme. Mais à la différence des utopistes, il rattache la réalisation de ces "thèses positives" aux luttes de classes, et parlant à la maturité politique des travailleurs. »)

lecteurs ont vu la lutte des classes prendre des formes politiques colossales. Le moment est donc venu d'examiner de plus près les rapports économiques eux-mêmes.<sup>55</sup>

Ce texte de Marx (rédigé en 1848 et 1849) reprenait ensuite les grandes lignes d'une conférence intitulée « Qu'est-ce que le salaire ? », qu'il avait présentée au Club des ouvriers allemands à la fin de l'année 1847. D'ailleurs, l'analyse économique marxienne, à travers les concepts de « travail salarié » et de « capital » (qui représentent également l'opposition entre la classe productive et la possédante), peut être comprise comme une suite à la conclusion du *Manifeste communiste*, appelant les prolétaires à s'unir pour lutter contre leur exploitation, mais elle est aussi un dépassement (et une preuve de la pertinence) de la réflexion hégélienne au sujet du rapport entre le maître et le valet. Rappelons que Hegel expliquait (voir 1.2.1) que « le maître est en relation médiate à la chose par l'intermédiaire du valet », puis, qu'ayant « intercalé le valet entre lui et la chose, ne s'est conjoint ce faisant qu'à la non-autonomie de la chose », concluant que « la vérité de la conscience autonome, c'est la conscience servile du valet. » Car le maître dépend du travail de son valet, comme le propriétaire d'entreprise du travail de ses employés.

Marx examinera la suite des événements de 1848, plus spécifiquement en France, dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* ; avec ce titre, il compare donc la fin de la Révolution française de 1848 à celle de 1789, le coup d'État du 9 au 10 novembre 1799 (18 Brumaire), au cours duquel Napoléon renversa le Directoire, au coup du 2 décembre 1851 par son neveu, Louis Napoléon Bonaparte (Napoléon III). Le début du texte marquera, entre autres, Horkheimer qui en citera une partie (celle du centre, ici) dans son essai « Égoïsme et émancipation<sup>56</sup> ». Marx écrit :

Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce. Caussidière pour Danton, Louis Blanc pour Robespierre, la Montagne de 1848 à 1851 pour la Montagne de 1793 à 1795, le neveu pour l'oncle. Et nous constatons la même caricature dans les circonstances où parut la deuxième

---

<sup>55</sup> Marx, *Travail salarié et capital* (1849), dans *op. cit.* (pages 201 à 229), pp. 201 et 202.

<sup>56</sup> Horkheimer, « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois » (1936), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard (Tel), 1996, p. 166.



édition du 18 Brumaire. [...] La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé [...] pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté. C'est ainsi que Luther prit le masque de l'apôtre Paul, que la Révolution de 1789 à 1814 se drapa successivement dans le costume de la République romaine, puis dans celui de l'Empire romain, et que la Révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793 à 1795.<sup>57</sup>

La théorie critique de Horkheimer a été marquée par cette idée (le poids de la tradition), et tiendra à éclairer les traditions qu'elle poursuit, autant que celles qu'elle critique, à reconnaître ses emprunts à d'autres philosophes, théoriciens ou scientifiques.

C'est finalement dans *Le Capital* que Marx traite de la critique de l'Angleterre contenue dans *L'Utopie* de More. Mais d'abord, dans son chapitre au sujet de « La loi de l'accumulation » (XXV), il réfère à *La Fable des abeilles* de Mandeville.

De même [que John Bellers, déjà en 1696] Bertrand [*sic*, mais son prénom est Bernard] de Mandeville enseigne, au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle : « [...] Pour que la *société* (qui évidemment se compose des non travailleurs) soit heureuse et le peuple content même de son sort pénible, il faut que la grande majorité reste aussi ignorante que pauvre. Les connaissances développent et multiplient nos désirs, et moins un homme désire, plus ses besoins sont faciles à satisfaire\*. » [...] Ce que Mandeville, écrivain courageux et forte tête, ne pouvait pas encore apercevoir, c'est que le mécanisme de l'accumulation augmente, avec le capital, la masse des « pauvres laborieux », c'est-à-dire des salariés convertissant leurs forces de travail en force vitale du capital et restant ainsi, bon gré mal gré, serfs de leur propre produit incarné dans la personne du capitaliste.<sup>58</sup>

Il reconnaît donc le travail accompli par Mandeville, et, plutôt que de réfuter son analyse, il la complète en la dépassant.

Marx conclut son « Chapitre XXVI : Le secret de l'accumulation primitive » en remarquant que le capitalisme ne débuta véritablement qu'en Angleterre au XVI<sup>e</sup> siècle ; il

---

<sup>57</sup> Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Paris, Éditions Sociales, 1969 (156 pages), pp. 15 et 16.

<sup>58</sup> Marx, *Le Capital* (1867), dans *Œuvres, op. cit.* (pages 561 à 1240), pp. 1124 et 1125.  
(Note de Marx\* : « B. de Mandeville, *The Fable of the bees*, 5<sup>e</sup> edit., 1728, *Remarks*, p. 212, 213, 328. — “Une vie sombre, un travail incessant, tel est le chemin du bonheur matériel...” »)

annonce aussi le sujet de son chapitre suivant, où il sera question de la critique de la réalité politique contenue dans l'œuvre de More.

L'ensemble du développement, embrassant à la fois la genèse du salarié et de celle du capitaliste, a pour point de départ la servitude des travailleurs ; le progrès qu'il accomplit consiste à changer la forme de l'asservissement, à amener la métamorphose de l'exploitation capitaliste. Pour en faire comprendre la marche, il ne nous faut pas remonter trop haut. Bien que les premières ébauches de la production capitaliste aient été faites de bonne heure dans quelques villes de la Méditerranée, *l'ère capitaliste ne date que du XVI<sup>e</sup> siècle*. Partout où elle éclôt, l'abolition du servage est depuis longtemps un fait accompli, et le régime des villes souveraines, cette gloire du Moyen Âge, est déjà en pleine décadence. [...] Mais la base de toute cette évolution, c'est l'expropriation des cultivateurs. Elle ne s'est encore accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre : ce pays jouera donc nécessairement le premier rôle dans notre esquisse.<sup>59</sup>

Marx aborde donc l'époque de More : il réfère aussi à la politique des *Enclosures* (« l'expropriation des cultivateurs », en Angleterre), que More critique à travers sa fiction.

Dans le chapitre suivant, au sujet de « L'expropriation de la populace campagnarde », Marx fera explicitement référence à *L'Utopie*. Il explique d'abord :

La révolution qui allait jeter les premiers fondements du régime capitaliste eut son prélude dans le dernier tiers du XV<sup>e</sup> siècle et au commencement du XVI<sup>e</sup>. Alors le licenciement des nombreuses suites seigneuriales [...] jeta sur le marché du travail une masse de prolétaires sans feu ni lieu. [...] les grands seigneurs créèrent un prolétariat bien autrement considérable en usurpant les biens communaux des paysans et en les chassant du sol, qu'ils possédaient au même titre féodal que leurs maîtres.<sup>60</sup>

Il précise ensuite :

Que l'on compare les écrits du chancelier Fortescue avec ceux du chancelier Thomas Morus, et l'on se fera une idée de l'abîme qui sépare le XV<sup>e</sup> siècle du XVI<sup>e</sup>. [...] une loi de la vingt-cinquième année du règne d'Henri VIII, où il est dit entre autres que « beaucoup de fermes et de grands troupeaux de bétail, surtout de moutons, s'accumulent en peu de mains, [...] et d'énormes masses de peuple se trouvent dans l'impossibilité de subvenir à leur entretien et à celui de leurs familles ». [...] Une loi de 1533 constate que certains propriétaires possèdent 24 000 moutons, et leur impose pour limite le chiffre de 2 000, etc.\* [Note\* : Dans son *Utopie*, Thomas Morus parle de l'étrange pays « où les moutons mangent les hommes »].<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 1170.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 1173.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 1174.

Mais More faisait plutôt dire par Raphaël cette phrase : « Vos moutons, ils dévorent jusqu'aux hommes<sup>62</sup> ». Rappelons que si le roi s'était senti visé par les critiques contenues dans *L'Utopie*, More aurait pu se défendre en invoquant la fiction (le rôle de son personnage), en rappelant son introduction (où il souligne les diverses qualités d'Henri VIII) et sa conclusion (où il explique ne pas être d'accord avec tout ce qu'a soutenu Raphaël).

Dans son chapitre XXVIII, « Législation sanguinaire contre les expropriés à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Loi sur les salaires », Marx poursuit sa présentation des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, et ses références à l'œuvre de More (avec la suite du même passage de *L'Utopie*) :

La création du prolétariat sans feu ni lieu — licenciés des grands seigneurs féodaux et cultivateurs victimes d'expropriations violentes et répétées — allait nécessairement plus vite que son absorption par les manufactures naissantes. [...] Il en sortit donc une masse de mendiants, de voleurs, de vagabonds. De là vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle et pendant tout le XVI<sup>e</sup> siècle, dans l'ouest de l'Europe, une législation sanguinaire contre le vagabondage. [...] Dans son *Utopie*, le chancelier Thomas Morus dépeint vivement la situation des malheureux qu'atteignent ces lois atroces. « Ainsi il arrive, dit-il, qu'un glouton avide et insatiable, un vrai fléau pour son pays natal, peut s'emparer des milliers d'arpents de terre en les entourant de pieux ou de haies [...] Et alors encore, [les expropriés,] on les jette en prison comme des vagabonds [...]. » De ces malheureux fugitifs, dont Thomas Morus, leur contemporain, dit qu'on les força à vagabonder et à voler, « 72 000 furent exécutés sous le règne d'Henri VIII\* ».<sup>63</sup>

Marx s'intéresse donc à la critique de la réalité politique de l'époque contenue dans l'œuvre de More (l'expropriation des cultivateurs avec la privatisation des terres, l'ajout de clôtures, là où ils avaient jusqu'alors le droit de vaine pâture), mais il n'approfondira pas l'analyse conceptuelle de l'utopie. Ce qui lui importe le plus est l'analyse de la situation politique et économique qu'il a sous les yeux, la réalité concrète, la lutte des classes ; et c'est justement là qu'il se rapprochera le plus du discours de More, en rendant compte du caractère utopique de la Commune de Paris.

---

<sup>62</sup> More, *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>63</sup> Marx, *op. cit.*, pp. 1192 et 1193.

(Note\* : Hollished, *Description of England*, vol. I, p. 186.)

Dans *La guerre civile en France* (recueil publié sous le nom de Marx, le signataire le plus connu des textes qui y sont rassemblés) sont reproduites les « Première » et « Seconde adresse du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs » sur la guerre franco-allemande (datées du 23 juillet et du 9 septembre 1870), puis celle au sujet de « La guerre civile en France » (du 30 mai 1871). Dans ces textes, Marx et ses collègues de l'Internationale examinent le développement et la répression de la Commune de Paris (expérience historique documentée par plusieurs autres sources<sup>64</sup>), qui fournira de précieux matériaux à leur réflexion sur les capacités du mouvement ouvrier à transformer la société. Dans sa note, l'éditeur souligne :

La Commune de Paris porta un coup définitif et mortel au socialisme d'avant Marx. [...] Engels écrivait en 1884 qu'elle fut « le tombeau du vieux socialisme spécifiquement français. Mais elle a été en même temps le berceau du communisme international, nouveau pour la France. »<sup>65</sup>

Les auteurs remarquent d'abord que « l'antithèse directe de l'Empire fut la Commune » ; ils expliquent :

Son véritable secret, le voici : c'était essentiellement un *gouvernement de la classe ouvrière*, le résultat de la lutte de la classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail. [...] La Commune devait donc servir de levier pour renverser les bases économiques sur lesquelles se fonde l'existence des classes, donc, la domination de classe. Une fois le travail émancipé, tout homme devient un travailleur, et le travail productif cesse d'être l'attribut d'une classe.<sup>66</sup>

Rappelant que « La classe ouvrière n'espérait pas des miracles de la Commune. [...] [Mais que] La Commune avait parfaitement raison en disant aux paysans : "Notre victoire est votre seule espérance".<sup>67</sup> », ils ajoutent que « La grande mesure sociale de la Commune, ce fut sa

---

<sup>64</sup> Cf. Robert Le Quillec, *Bibliographie critique de la Commune de Paris 1871*, Paris, La Boutique de l'Histoire, 2006, 649 pages ; *La Commune photographiée*, ouvrage publié à l'occasion de l'exposition *La Commune photographiée* présentée au Musée d'Orsay, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2000, 127 pages.

<sup>65</sup> Marx, *La guerre civile en France* (1871), Paris, Éditions Sociales, 1968 (127 pages), pp. 11 et 12.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 62 et 67.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 68 et 70.

propre existence et son action. [...] Les mesures financières de la Commune, remarquables par leur sagacité et leur modération, ne pouvaient être que celles qui sont compatibles avec la situation d'une ville assiégée.<sup>68</sup> » Il est difficile de ne pas entendre un écho des propos du Raphaël de More quand ils constatent :

Quel changement prodigieux, en vérité, que celui opéré par la Commune de Paris ! [...] Plus de cadavres à la morgue, plus d'effractions nocturnes, pour ainsi dire pas de vols ; en fait, pour la première fois depuis les jours de février 1848, les rues de Paris étaient sûres, et cela sans aucune espèce de police. [...] Un Paris qui travaillait, qui pensait, qui combattait, qui saignait, oubliant presque, tout à couvrir une société nouvelle, les cannibales qui étaient à ses portes, — radieux dans l'enthousiasme de son initiative historique !<sup>69</sup>

Les membres de l'Internationale sympathisaient donc avec les Communards ; ils étaient nécessairement impressionnés par cette réalité qui correspondait en plusieurs points à leurs propositions communistes. Les communes, tant au Moyen Âge qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, ont représenté une tentative de concrétiser des aspirations utopiques : il leur fallait traduire ces aspirations sous la forme de propositions reflétant les contradictions propres à l'ordre établi.

Sous la forme du socialisme scientifique, Marx proposait une organisation sociale communiste qui mène à un dépassement de l'utopisme. Sa contribution consistera non seulement à en démontrer la possibilité mais aussi la nécessité théorique au sein de son analyse du Capital. *L'Utopie* de More présentait une critique de la réalité politique de son temps, mais celle-ci était dissimulée par un recours à la fiction. Chez Marx, la critique est explicite, elle n'est plus cachée, une entreprise que poursuit Horkheimer, en proposant une théorie critique.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 74 et 75.

### 3.3 Marxisme et utopie : l'influence d'Ernst Bloch sur la théorie critique de Horkheimer

C'est dans un texte de 1936 que Horkheimer a traité explicitement de *L'Utopie* de More, œuvre à laquelle il se réfèrera indirectement en poursuivant sa définition de la théorie critique (dans ses essais de 1937, 1938 et 1970, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent). Mais avant de présenter cet essai de 1936, intitulé « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois », il est utile de rappeler d'abord les liens des théoriciens francfortois avec leur contemporain, Ernst Bloch (Ludwigshafen, 1885 – Tübingen, 1977) qui avait déjà publié *L'esprit de l'utopie*, en 1918.

Pour présenter les collaborateurs à l'École de Francfort, Paul-Laurent Assoun rappelle d'ailleurs :

Il faut également évoquer telle personnalité qui, sans faire partie de l'École, y est associée en des combats parallèles, ce qui impose une conjonction à la fois révélatrice et ambiguë ; c'est ainsi qu'on trouve à l'horizon de l'École Ernst Bloch, dont la conception de l'utopie a rencontré les enjeux et les thèmes de la Théorie critique, à partir de tout autre principes.<sup>70</sup>

R. Wiggershaus<sup>71</sup> indique aussi que l'Institut ne publia ni les travaux de Bloch ni de compte rendu de ceux-ci, mais n'hésita pas à lui fournir une aide financière au début des années 40. Plus loin, il remarque que Bloch était « sur des points essentiels plus proche de Horkheimer et Adorno que ne l'était Habermas », ajoutant cependant :

[...] Adorno et Bloch entretenaient plutôt des relations de mépris mutuel que de collaboration. Bloch considérait Adorno comme un disciple passé à l'hérésie. Adorno récusait Bloch à cause de son style de philosophie qu'il jugeait indisciplinée [...] il restait comme un bloc monolithique dans le paysage universitaire et intellectuel de la République fédérale, comme un « Schelling marxiste », selon l'expression d'Habermas.<sup>72</sup>

Les relations entre Adorno et Bloch étaient donc complexes, mais leurs débats étaient constructifs et auront été productifs pour leurs œuvres respectives.

---

<sup>70</sup> P. - L. Assoun, *L'École de Francfort* (1990), Paris, Presses universitaires de France (« Que sais-je ? »), 2001, p. 17.

<sup>71</sup> R. Wiggershaus, *L'école de Francfort. Histoire, développement, signification* (1986), traduction par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993, p. 181.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 565.

Dans un ouvrage sur Bloch, Arno Münster examine plus en détail la relation qu'il entretenait avec les principaux collaborateurs à l'École de Francfort. Dans son premier chapitre, « Le nouvel esprit utopique », il présente son œuvre de jeunesse, *L'esprit de l'utopie*, et rappelle que Bloch avait également été influencé par la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il le situe comme le « fondateur d'une philosophie marxiste de l'avenir », précisant ensuite : « d'une « science marxiste des tendances » sinon, en paraphrasant le sous-titre de la *Phénoménologie* de Hegel, en tant que « science de l'expérience (concrète) de la conscience (anticipante) », voire en tant que science des potentialités et des tendances [...] de l'étant.<sup>73</sup> » Mais comme nous l'avons noté dans notre premier chapitre, *La science de l'expérience de la conscience* n'est pas tant le sous-titre de la *Phénoménologie de l'Esprit* que le titre de la première partie. L'expérience de la conscience précédant l'apparition de l'esprit, la première partie définit la conscience de soi, et la seconde, le concept d'esprit (l'objectif étant d'atteindre le savoir absolu, de comprendre le savoir).

Münster évoque finalement les débats les plus évidents entre certains des théoriciens liés à l'École de Francfort et Bloch : il rappelle « la réplique critique de Lukács de l'année 1937 à *Héritage de ce temps* d'Ernst Bloch, les réflexions critiques qu'Adorno a consacrées, dans les *Notes sur la littérature*, aux *Traces* d'Ernst Bloch<sup>74</sup> ». Mais il souligne ensuite leur principal point commun en remarquant que :

[...] ce qui unit cette pensée de l'utopie concrète et d'une ontologie du non-encore-être avec l'œuvre théorique des autres grands penseurs de l'École de Francfort, c'est l'articulation de la critique matérialiste de l'idéologie avec une pensée philosophique de la résistance qui défie volontairement toutes les approches positivistes qui légitiment l'ordre existant des choses au nom du respect et de la valorisation exclusive du factuel.<sup>75</sup>

Dans le troisième chapitre de la deuxième partie, « Transgression, éthique et dialectique utopique : Ernst Bloch et l'École de Francfort », Münster approfondit la ressemblance et les

---

<sup>73</sup> A. Münster, *Ernst Bloch : messianisme et utopie. Introduction à une « phénoménologie » de la conscience anticipante*, Paris, PUF, 1989 (276 pages), pp. 31 et 32.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 34.

différences entre les pensées de Bloch et Adorno. Il rappelle un point qui, malgré les débats entretenus et critiques réciproques, révèle une similarité entre ces deux philosophes :

[...] ce qu'Adorno désigne comme « micrologies » et comme pensée orientée vers la recherche de « constellations » n'est pas forcément identique à ce que E. Bloch dénomme « lecture des traces », mais néanmoins il me semble exister au moins une identité partielle [...] dans l'effort mutuel de collectionner de telles traces et fragments [...].<sup>76</sup>

Il note ensuite que la lecture que fait Adorno de la dialectique hégélienne l'amène à dissocier le vrai et le réel, tandis que Bloch resterait attaché « à l'idée hégélienne d'une conciliation [...] comme possibilité réelle de l'utopie <sup>77</sup> ». Bloch et Adorno présentent donc, selon lui, des lectures différentes de l'œuvre de Hegel, mais ils partagent dès lors un point commun, le même héritage théorique.

Nous avons aussi constaté que dans leurs textes concernant le concept d'utopie, Bloch et Adorno arrivent à des conclusions semblables. Bloch conclura *L'esprit de l'utopie* en expliquant :

[...] que, saisi dans son évidence, le contenu du rêve de l'âme humaine prenne corps, qu'il trouve en face de lui une sphère de réalité qui lui corresponde, cela est non seulement pensable, c'est-à-dire formellement possible, mais *purement et simplement nécessaire* ; et, bien éloigné de toutes les preuves, démonstrations, admissions, prémisses formelles ou réelles d'existence, cela est postulé a priori de par la nature de la chose, et par conséquent aussi de par la tendance *utopique* intense d'une réalité *essentielle* exactement donnée. [...] Voilà donc [...] ce continuel fond-de-la-pensée, ce continuel présent utopique, voilà quelle est cette substance identique qui en même temps se dévoile à toute intention symbolique morale-mystique correspondante, et toujours et partout s'ouvre à l'adéquation à soi de la nostalgie humaine, à l'homme secret.<sup>78</sup>

Adorno conclut, pour sa part, son essai intitulé « Aldous Huxley et l'utopie » en affirmant :

Une telle froideur règne au cœur de l'édifice de Huxley [*Le meilleur des mondes*]. Plein de soucis imaginaires pour le malheur que l'utopie réalisée pourrait causer aux hommes, il nie le malheur bien plus pressant et plus réel qui empêche sa réalisation.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Bloch, *L'esprit de l'utopie* (1923), Paris, Gallimard, 1977, pp. 332 et 333.

<sup>79</sup> Adorno, *Prismes* (1955), Paris, Payot, 2003, p. 119.



Aussi bien Adorno que Bloch soulignent par conséquent, mais de façon différente, la nécessité de l'utopie. Bloch rappelle que l'humanité tend à créer son utopie en voulant faire correspondre l'idéal et le réel, en transformant sa réalité, ou en se transformant elle-même, alors qu'Adorno, en critiquant la dystopie de Huxley, condamne la peur de l'inconnu qui nous amène à renoncer à l'utopie, au lieu de travailler à la réaliser.

C'est Horkheimer qui, dans son essai au sujet de l'égoïsme, traite le plus explicitement de *L'Utopie* de More, à laquelle se réfèrera, le plus souvent de façon implicite, sa théorie critique (formulée dans son essai publié l'année suivante). Wiggershaus ne tarit pas d'éloges en présentant cet essai :

En 1936 parut l'article probablement le plus remarquable de Horkheimer, « *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* » (Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois). C'était l'une de ses rares études où il ne s'agissait pas de critiquer d'autres orientations ou de dresser la théorie ou le programme de la connaissance matérialiste, mais de contribuer à une théorie concrète de la société.<sup>80</sup>

Il en synthétise l'essentiel (et en cite de nombreux extraits), mais omet certains éléments pertinents pour nous. Il conclut sa présentation en soulignant aussi :

C'était un plaidoyer en faveur de la constitution dialectique, à partir de la morale idéaliste et des tendances égoïstes qu'elle condamnait, à partir de la contradiction entre l'idéologie et la réalité dans la société bourgeoise, des éléments d'un égoïsme exempt de déviations qui répondrait à une morale idéaliste qui ne sublimerait pas la réalité mais la penserait — plaidoyer additionné de la clause matérialiste obligatoire; que cela ne pourrait se faire que grâce au progrès de la société elle-même, et [...] que des théoriciens progressistes et des représentants progressistes du prolétariat prenaient déjà ce chemin.<sup>81</sup>

Le texte de Horkheimer contient trois parties : la première est la plus importante pour notre propos car elle s'intéresse, entre autres, à *L'Utopie* de More ; la seconde partie est la plus volumineuse et concerne la nature du chef bourgeois ; finalement, la dernière lui sert de conclusion.

---

<sup>80</sup> Wiggershaus, *op. cit.*, p. 172.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 174.

Horkheimer amorce son essai en écrivant : « Au début du XVI<sup>e</sup> siècle est apparue dans deux ouvrages remarquables une opposition entre deux conceptions de la nature humaine, dont la signification dans la littérature de l'âge bourgeois est très importante.<sup>82</sup> » Celle que l'on retient (un peu à tort, d'ailleurs) du *Prince* de Machiavel, « tout les hommes sont "méchants" ou "mauvais" [selon la lecture de Heinrich von Treitschke, dans *Politik*] », à l'opposé de celle dont témoigne *L'Utopie* : « la conviction qu'à l'origine l'homme a des dispositions plus heureuses, en ce sens déjà que la réalisation de l'utopie, selon la fiction, n'est pas séparée de la réalité présente dans le temps, mais seulement dans l'espace.<sup>83</sup> » More n'hésite pas à situer sa fiction dans le Nouveau Monde, où Raphaël aurait accompagné Vespucci lors de l'un de ses voyages. Horkheimer poursuit :

More n'est pas seul à penser ainsi. Rousseau, pour combattre la théorie de Hobbes sur les dangers de l'agressivité naturelle de l'homme, n'a pas eu à s'appuyer sur More ; au contraire, il a pu citer une série d'anthropologues bourgeois qui représentaient le même point de vue positif [dans son *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*].<sup>84</sup>

En résumant son propos, il aborde le thème de l'égoïsme, annoncé par son titre :

L'examen approfondi des courants optimiste et pessimiste fait apparaître plutôt un trait commun aux deux modes de pensée, tels qu'ils se sont développés au fil de l'histoire, et qui a dévié et affaibli de manière décisive le projet de connaissance de l'homme, tel qu'il a été énoncé surtout chez Machiavel et au siècle des Lumières : la condamnation de l'égoïsme, et même plus généralement de la jouissance.<sup>85</sup>

Horkheimer affirme donc que l'égoïsme doit cesser d'être nié ou refoulé, et qu'il mérite plutôt d'être examiné.

Quelques pages plus loin, il argumente sa thèse ; il nous fournit un exemple du déni de l'égoïsme par un dirigeant bourgeois, référant ensuite à *La Fable des abeilles* de Mandeville. Il remarque d'abord :

---

<sup>82</sup> Horkheimer, « Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois » (1936), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard (Tel), 1996, (pages 139 à 228) p. 139.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 139 et 140.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 140.

La critique de l'égoïsme s'accorde mieux avec le système de cette réalité égoïste que sa franche justification ; il repose de plus en plus sur la dénégation de son caractère propre ; l'application publique de la règle signifierait en même temps sa ruine. L'élément moyen des classes dirigeantes est aussi peu apte à imaginer en lui-même des motivations autres qu'égoïstes au sens strict du mot, qu'il est indigné lorsqu'on les propage. [...] Mandeville lui-même savait exactement que ce sont justement ceux qui l'incarnent le mieux qui voient d'un mauvais oeil la proclamation publique de l'égoïsme. De chacun d'eux, « il nous faut croire que la magnificence et le luxe dont il s'entoure ne sont qu'une charge pesante, que la splendeur où il apparaît n'est qu'un fardeau détesté, malheureusement inséparable des hautes sphères où il vit ; que son esprit noble et sublime, qui s'élève tellement au-dessus de la commune mesure aspire à s'élever davantage encore, et ne peut se plaire à des jouissances aussi basses ; qu'il met toute son ambition la plus haute à favoriser le bien commun, que son désir le plus vif est de voir son pays florissant et chacun de ses habitants heureux\* » [citation non référencée]. Ce qui s'exprime en philosophie comme la prohibition des pulsions instinctives se révèle être dans la vie réelle le processus concret de leur répression.<sup>86</sup>

En citant un long passage de sa *Fable*, Horkheimer réitère, à la suite de Marx, l'importance de la réflexion de Mandeville pour comprendre la société bourgeoise : il reconnaissait déjà l'égoïsme comme nécessaire au bien public, tout en admettant ses conséquences sur la société. Horkheimer termine la première partie de son essai en concluant, sur les conséquences du refus de reconnaître l'égoïsme :

Le plaisir a été banni des régions lumineuses de la conscience culturelle et contraint de se dissimuler dans le triste refuge de la grivoiserie bourgeoise et de la prostitution. Le processus historique par lequel l'individu a pu accéder à la conscience abstraite de soi a supprimé en même temps que l'esclavage une forme de la société de classes, mais non sa réalité ; il n'a donc pas seulement émancipé l'être humain en droit, il l'a en même temps asservi intérieurement. À l'époque moderne, les rapports de domination sont masqués économiquement par l'apparente autonomie des sujets productifs, philosophiquement par le concept idéaliste de la liberté absolue de l'homme, et intériorisés par l'asservissement et la destruction des instincts de plaisir.<sup>87</sup>

Cette remarque concerne les trois disciplines (économie, philosophie et psychanalyse) auxquelles s'intéressent justement les recherches de l'Institut ; dans les propos de Horkheimer, nous percevons l'influence des œuvres de Marx, qui démontrait le caractère social de la production, de Hegel, qui rappelait que l'individu est formé par la société à

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 149 et 150.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 152 et 153.

laquelle il appartient (et de sa différenciation face à celle-ci), et de Freud, qui constatait les effets néfastes du refoulement, de la répression des pulsions naturelles.

Nous ne nous attarderons pas à la seconde partie de son essai, qui ne concerne plus explicitement l'œuvre de More ou la composante utopique de la théorie critique qu'il formulera l'année suivante. Mais avant de passer à sa conclusion (la troisième partie du texte), notons d'abord que Horkheimer souligne un point qui pourrait être interprété comme un éloge de More.

Plus librement et plus purement que chez les chefs, le moment de progrès s'exprime chez les écrivains, qui témoignent de l'atmosphère intellectuelle de l'époque. C'est dans la philosophie et la poésie que se reflètent, à côté de la critique de l'état de fait, les aspirations plus vastes de l'humanité, qui vont vers une société non répressive ; dans le discours ambigu, idolâtre de ces hommes politiques c'est la dureté de l'ordre qui se manifeste.<sup>88</sup>

More et Mandeville, avec leurs fictions (contenant, toutes deux, une réflexion philosophique), font certainement partie de ces écrivains ; alors que Machiavel et Hobbes seraient probablement à classer du côté des hommes politiques (car, bien qu'ils « témoignent de l'atmosphère intellectuelle de l'époque », leurs discours reflètent plutôt « la dureté de l'ordre » que « les aspirations plus vastes de l'humanité »). Apercevant déjà le nœud du problème de *La dialectique de la Raison*, qu'il écrira avec Adorno, Horkheimer remarque également que « Le discours politique de l'époque moderne, mi-argumentation rationnelle, mi-instrument de domination irrationnel, relève, malgré sa longue préhistoire, de la fonction du chef bourgeois.<sup>89</sup> »

Au début de sa troisième partie, Horkheimer résume son propos, il synthétise l'essentiel de ce qu'il développait précédemment en écrivant :

Les analyses ci-dessus [des révoltes menées par Cola di Rienzo, puis Savonarole, et la Révolution française avec Robespierre] ne concernaient que quelques moments de la réalisation historique du principe bourgeois [faisant aussi apparaître les conditions historiques de l'égoïsme absolu]. Elles ont tenté de donner à la doctrine de l'homme bourgeois, telle

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 176.

qu'on peut la déduire de la théorie, une forme plus concrète qu'on ne peut le faire par le raisonnement logique, en tenant compte de ses aspects cruels.<sup>90</sup>

Horkheimer procédait déjà d'une façon semblable à celle qu'il préconisera pour sa théorie critique : il s'inspire d'abord du capital de savoir disponible dans le cadre des théories existantes, pour ensuite en dépasser les définitions abstraites. Se rapprochant encore de l'attitude qui sera celle défendue par sa théorie critique, il explique :

À mesure que leur situation enlève aux masses tout espoir d'une issue quelconque, l'individu n'a plus le choix qu'entre deux attitudes : lutter consciemment contre les circonstances réelles — celle-ci contient immédiatement l'élément positif de la morale bourgeoise, c'est-à-dire l'exigence de liberté et de justice, mais son hypostase idéologique y est supprimée. Ou bien l'approbation pleine et entière de cette morale et de la hiérarchie qui lui correspond — et ceci mène au mépris secret de sa propre existence réelle et à la haine du bonheur des autres, à un nihilisme qui s'est exprimé sans cesse dans l'histoire moderne, comme l'anéantissement de tout ce qui est joyeux et heureux, comme barbarie et comme destruction.<sup>91</sup>

Pour souligner que les conceptions modernes de l'homme ont la même source et sont dans un même rapport d'opposition et d'influence réciproque que l'égoïsme et le nihilisme individuel, Horkheimer avance que « Les phénomènes historiques dont il a été question ci-dessus devraient renforcer l'idée que la haine de la jouissance qu'impliquent les conceptions modernes de l'homme, optimistes et pessimistes, dérive de la situation sociale de la bourgeoisie.<sup>92</sup> » Il conclut sa réflexion, une critique dialectique de l'égoïsme, en mettant l'accent sur plusieurs des thèmes abordés dans le présent chapitre :

Jusqu'à présent, l'instinct de destruction, considéré comme éternel, a toujours été reproduit à partir des conditions sociales et maîtrisé à l'aide de pratiques idéologiques. [...] À l'époque actuelle l'égoïsme est devenu destructeur en fait, tant l'égoïsme des masses, maîtrisé et détourné, que le principe égoïste vieilli de l'économie, qui ne montre plus que son aspect le plus brutal. Si celui-ci est dépassé, celui-là peut devenir productif, dans un sens nouveau. L'égoïsme n'est pas mauvais en soi, mais du fait des circonstances historiques ; si celles-ci changent, son concept devient celui de la société conforme à la raison.

Comme la solution pratique aussi bien que théorique des problèmes anthropologiques ne peut être donnée que par le progrès de la société elle-même, et que la vraie nature de l'homme

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 221.

bourgeois ne s'éclaire que s'il s'est transformé; aucune philosophie, aucune habileté pédagogique, n'est à la mesure du problème.<sup>93</sup>

La théorie critique, qu'il définira à partir de l'année suivante, tentera de répondre à ces problèmes qui lui semblaient encore, en 1936, insurmontables. La préoccupation de Horkheimer, éclairer la vraie nature de l'homme bourgeois, le conduit à tenter de concrétiser d'abord cette transformation dans sa propre pensée critique : il faut d'abord reconnaître l'égoïsme, tenter de le comprendre, pour ensuite pouvoir le dépasser. C'est ainsi qu'il relie cette question à l'idée d'une société conforme à la raison, sur laquelle sa théorie critique reviendra à plusieurs reprises.

La tâche qui incombait à toute critique de la société, à plus forte raison face au phénomène troublant de la montée du nazisme, consistait d'abord à renouveler les outils théoriques de la pensée critique pour comprendre et dépasser l'« éthique sinistre » du fascisme :

Les philosophes mentionnés ci-dessus [Mandeville, Helvétius et Sade] n'ont contribué que pour une faible part à en faire [du processus qui incite l'homme à progresser vers une vie supérieure en le libérant de la morale ascétique et de ses conséquences nihilistes] une réalité universelle ; il s'agit là essentiellement de la tâche de personnages historiques qui ont uni la théorie et la praxis. [...]

Dans la mesure où elle entre, grâce à eux, dans une ère meilleure, l'humanité y gagnera vite, avec le changement de la réalité, une mentalité plus libre, de même qu'elle possède déjà [...] un grand nombre d'hommes qui luttent et se sacrifient pour ce bouleversement universel, parce que l'éthique sinistre, la négation du bonheur d'une époque à son déclin, n'a plus de pouvoir sur eux.<sup>94</sup>

Rappelons que More avait préféré l'exécution plutôt que de renoncer à sa conception de la droiture. Marx, quant à lui, aura consacré sa vie à la cause des travailleurs, et Horkheimer, près de 35 ans à l'Institut de recherche sociale de Francfort. Chacun aura soutenu qu'une société rationnelle est à la fois possible et nécessaire, et incarné cette conviction à travers l'union de la théorie et de la praxis.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 226 et 227.

Le concept d'utopie est essentiel à une théorie critique du politique : il permet l'expression d'une critique en postulant que la société, telle qu'elle est, pourrait être organisée autrement, plus rationnellement. En ce sens, Horkheimer n'aurait pas inventé l'idée de « théorie critique », mais seulement son appellation, More ayant déjà montré que « la dialectique ne doit pas être appliquée comme un schéma sans vie » (comme l'expliquera ensuite Hegel, et le rappellera Horkheimer).

## CONCLUSION

Avant de conclure cette étude du concept de théorie critique, dont nous avons surtout tenté de retracer la définition à ses origines, il faut d'abord rappeler que nous avons parfois dû aller à l'encontre de ce que Max Horkheimer soutenait à son propos<sup>1</sup>. En effet, pour en faire un exposé, nous avons réduit la Théorie critique horkheimerienne à un objet (l'objet d'une étude, en rassemblant et en synthétisant quelques passages qui nous semblaient essentiels), alors que nous avons par ailleurs bien compris qu'elle doit être considérée comme se transformant elle-même, atteignant le statut de sujet et participant à l'esprit tel que conçu par Hegel. En premier lieu, pour saisir la richesse du concept de théorie critique (et démontrer que la Théorie critique n'est pas une théorie unidimensionnelle du social), il fallait rappeler son lien à une œuvre hégélienne en particulier, la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ensuite, il devenait nécessaire de détacher un des objectifs principaux de ce concept horkheimerien, du fait de sa pertinence toute spéciale pour la science politique (et qui fait de la Théorie critique plus qu'une simple critique théorique) : le renouvellement de la pensée utopiste, avec sa conception de la critique comme dépassement (*aufhebung*). D'ailleurs, autant cette œuvre de Hegel que *L'Utopie* de More contiennent l'élément essentiel de la Théorie critique horkheimerienne : l'importance accordée à la négation comme moyen de progression et au négatif comme renversement permettant un dépassement (donc la

---

<sup>1</sup> Dans son appendice à l'essai « Théorie traditionnelle et théorie critique » (pages 90 et 91), Horkheimer expliquait que : « Parmi ceux qui se réclament aujourd'hui de la théorie critique, quelques-uns la ravalent en toute conscience à n'être plus qu'une simple rationalisation de leurs propres entreprises ; d'autres s'en tiennent à des concepts dilués, devenus dans leur expression même étrangers à la théorie, et font de celle-ci une idéologie passe-partout, que chacun comprend parce qu'il n'en pense rien. Mais depuis son origine la pensée dialectique représente l'état le plus avancé de la connaissance, qui seule peut être en dernière analyse le facteur de décision. »



possibilité d'une transformation du réel par la confrontation à l'idéal). Le travail que nous avons réalisé consistait donc à souligner la parenté du concept de théorie critique de Horkheimer avec la méthode hégélienne exposée dans la *Phénoménologie* (la méthode de sa science philosophique) pour ensuite faire ressortir sa composante utopique, particulièrement importante pour une science qui s'intéresse au politique, qui étudie la société et tente de concrétiser ses aspirations à une meilleure organisation. Notons également que le concept hégélien de « science philosophique » correspond à plusieurs égards, notamment dans sa façon de concevoir la vérité comme proposition relevant d'un mouvement dialectique négatif (son refus du dogmatisme), à celui de « théorie critique ».

Pour étudier le concept de théorie critique, nous nous sommes d'abord intéressés aux premiers travaux de l'École de Francfort, particulièrement aux essais de Horkheimer publiés dans les années 1930. Nous avons alors constaté ses nombreuses références à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel (qui avait été l'objet d'une étude antérieure) : nous avons donc compulsé les passages de cette œuvre auxquels Horkheimer se référait, ainsi que certains écrits de Theodor Adorno la concernant. Dans ces mêmes essais, Horkheimer évoque le thème de l'utopie, et fait quelques références explicites à *L'Utopie* de More (qui avait aussi été lue auparavant) que nous avons également révisée. Le concept d'utopie s'accorde d'ailleurs avec le mouvement dialectique préconisé par Hegel dans sa *Phénoménologie* (il est une application de la négation comme tentative de progression : l'utopie est en contradiction avec la notion de science, surtout dans sa forme, la fiction, mais elle interpelle la science en se posant comme son contraire, la faisant ainsi évoluer).

Nous avons aussi approfondi notre étude du concept de théorie critique en nous attardant à l'œuvre de quelques philosophes contemporains, aussi intéressés par la sociologie, qui actualisent l'héritage conceptuel horkheimerien ou le critiquent dialectiquement (en conservant son esprit fondamental : l'attitude critique de la pensée philosophique). Parmi tous ceux qui auraient pu retenir notre attention, nous avons choisi de nous concentrer sur deux penseurs qu'on peut associer à la démarche de la Théorie critique et qui se sont intéressés à l'œuvre de Hegel : Axel Honneth, le directeur actuel de l'Institut de recherche sociale de Francfort, et Michel Freitag qui s'est penché sur les travaux de l'École de Francfort (se permettant aussi de les critiquer, d'une manière qui atteste sa propre participation au

mouvement de la Théorie critique). Tous deux ont d'ailleurs publié des œuvres au sujet de la société contemporaine reprenant explicitement le concept de théorie critique dans leurs sous-titres, respectivement *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique* et *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*.

Afin d'exposer la parenté du concept de théorie critique de Horkheimer — et des fondements de l'entreprise de recherche telle qu'il la proposait — avec la méthode de la *Phénoménologie* hégélienne, nous avons mis en parallèle (dans les deux premiers chapitres) les passages de leurs œuvres respectives où cette parenté apparaissait clairement. Dans ses premiers essais, publiés dans la revue de l'Institut de recherche sociale de l'Université Goethe de Francfort entre 1931 et 1938, Horkheimer reprend la réflexion entreprise par Hegel et l'actualise en la confrontant à d'autres recherches, aux réflexions d'autres auteurs — ce qui correspond à la méthode dialectique et négative proposée dans la *Phénoménologie* hégélienne.

Dans ces mêmes essais, nous avons aussi relevé les références que Horkheimer faisait au concept d'utopie. En relisant *L'Utopie* de More pour éclairer le sens original — à la fois originel et inédit — de ce concept, nous avons constaté que cette œuvre présentait, à travers la fiction (la description d'un pays idéal), une critique sérieuse de la réalité politique de son époque (notamment de la monarchie, du pouvoir accordé à ceux qui possèdent les richesses plutôt qu'aux hommes les plus sages). Nous concluons donc que la notion de théorie critique, telle qu'elle a été mise de l'avant par Horkheimer, est la suite logique des conclusions de la *Phénoménologie* hégélienne et qu'en développant cette entreprise de recherche scientifique, Horkheimer ne renonce pas pour autant à la composante utopique qui anime la pensée critique, au moins depuis l'œuvre de More (le souhait, à défaut d'un véritable espoir, que le travail réalisé puisse mener à un monde meilleur). La Théorie critique rappelle que la véritable théorie sociale ou politique, et d'autant plus la philosophie ou science philosophique au sujet du politique, ne peut être achevée, ou close, et qu'elle doit poursuivre la réflexion en fonction de la réalité de la société, qui, elle, se transforme.

Pour présenter ce lien entre la *Phénoménologie* hégélienne, le concept de théorie critique et celui d'utopie, nous avons procédé en trois temps (avec trois chapitres). Dans le

premier chapitre, nous proposons une synthèse de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, nous attardant principalement à la méthode exposée dans sa préface, puis à deux thèmes qu'il aborde (aussi importants dans le développement de la pensée critique) et qui seront repris par la Théorie critique horkheimerienne : le scepticisme et les Lumières. Dans le second chapitre, nous présentons d'abord quelques passages des œuvres de Adorno et Horkheimer qui concernaient la *Phénoménologie* hégélienne (et qui laissaient transparaître leur ré-appropriation de l'inspiration hégélienne fondamentale). Nous avons ensuite rendu compte des trois principaux essais de Horkheimer concernant son travail à l'Institut (le plus important pour notre propos étant celui où était nommé, pour la première fois, le concept de théorie critique) ; puis, nous traitons également des textes où les deux thèmes abordés dans la *Phénoménologie* hégélienne apparaissaient : son essai publié en 1938, au sujet du scepticisme, et la partie théorique (le premier essai) de *La dialectique de la Raison*, œuvre au sujet de l'*Aufklärung* écrite en collaboration avec Adorno. Nous avons également présenté deux actualisations de la Théorie critique, d'abord celle de Axel Honneth, puis la théorie critique que propose Michel Freitag (le plus explicitement dans le sous-titre de son livre sur la postmodernité, mais qui se dégage aussi de l'ensemble de son œuvre théorique) et sa position au sujet de la Théorie critique proposée par les penseurs associés à l'École de Francfort. La présentation de ces deux actualisations visait à montrer que l'intention de départ de Horkheimer (le développement d'une entreprise de recherche, sous la forme d'une communauté de travail rassemblant des chercheurs liés à diverses disciplines autour de questions philosophiques actuelles) avait non seulement été poursuivie à Francfort, mais qu'elle avait également été dépassée : Honneth poursuit le travail de Horkheimer en dirigeant l'Institut francfortois, alors que Freitag s'est entouré de ses propres collègues pour approfondir des recherches sociologiques au sujet de la postmodernité, avec le Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (GIEP) qui édite la revue *Société*.

Dans le dernier chapitre, nous voulions approfondir la signification de la notion d'utopie, qui était évoquée à quelques reprises dans les essais de Horkheimer que nous avons présentés. Nous nous sommes d'abord intéressés à l'origine de cette notion (autant *ou-topos*, le lieu qui n'est pas, qu'*eu-topos*, le bon lieu), inventée par Thomas More au XVI<sup>e</sup> siècle ; nous avons donc constaté que le concept d'utopie avait une double signification (perdue de

vue lorsqu'on réduit le terme à sa plus simple définition : un pays imaginaire où un gouvernement idéal règne sur un peuple heureux), présentant à la fois une critique et une contre-proposition. Nous avons également ajouté une courte présentation d'un essai de Horkheimer, concernant l'égoïsme, qui présentait explicitement l'œuvre de More. Nous n'avons pas pu passer sous silence l'œuvre de Marx, qui a grandement influencé Horkheimer, et qui vise à dépasser *L'Utopie* par la science, proposant une critique de la réalité économique, sociale et politique de l'époque tout en démontrant la possibilité d'établir une organisation sociale rationnelle — en fournissant un modèle concurrent à celui qu'il critique : le communisme répondant aux problèmes posés par le capitalisme.

Nous nous sommes donc intéressés à la notion de théorie critique telle qu'elle fut d'abord définie par Horkheimer (qui a développé une idée se retrouvant — en partie, et sans être nommée — dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel). Mais, tel que nous l'avons illustré avec les exemples de Honneth et Freitag, le concept de théorie critique a gardé sa pertinence pour la pensée sociologique, philosophique et politique car, grâce à sa composante dialectique (qui lui confère justement une actualité persistante), il a pu s'actualiser, s'adapter pour répondre aux problèmes théoriques du temps présent. Ainsi, ce concept, qui représente une méthode d'appréhension de la vérité plutôt qu'une conception de celle-ci, peut servir à examiner les questions qui se présentent à l'humanité aujourd'hui. Aussi, pour conclure cette étude de la Théorie critique horkheimerienne, nous devrions ajouter que ceux qui s'intéressent aujourd'hui au concept de théorie critique élaboré par Horkheimer le font pour différentes raisons, pour aborder diverses questions. Nous pouvons donner trois exemples de travaux contemporains (ou relativement récents) qui se réfèrent à l'héritage de la Théorie critique ou contribuent à l'actualiser. Ces exemples ne sont qu'un échantillon des travaux contemporains qui traitent de la Théorie critique, mais cet échantillon représente bien la diversité de ces travaux : certains mentionnent ses réalisations, ou s'en inspirent, tout en procédant à leurs propres recherches, alors que d'autres produisent des recherches à son sujet ou, encore, poursuivent ses recherches.

Mais, avant cela, précisons que la Théorie critique a eu une influence indiscutable sur la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, ainsi que sur la pensée politique et sociologique. D'abord, son statut a longtemps été dominant en Allemagne, particulièrement à l'époque de Habermas (des

années 1960 à 1980)<sup>2</sup>. À la même époque, la Théorie critique a montré une certaine influence sur les milieux intellectuels des Etats-Unis, où l'Institut s'était exilé dans les années 1940 (et où des succursales de l'Institut furent créées). Martin Jay résume cette influence en écrivant : « *Whether or not the Institut would have succeeded in becoming a major force in American intellectual life if it had remained is thus a moot point. The members who choose to stay certainly thought it would have.*<sup>3</sup> » Il ajoute également que « *Marcuse's sudden popularity in the 1960's [...] suggests that they might well have been correct.* ». Finalement, en France, on retrouve son influence notamment avec Miguel Abensour, qui dirige la collection *Critique de la politique* des éditions Payot (qui poursuit, à sa façon, l'œuvre de la Théorie critique, en publiant des travaux qui s'y apparentent ou visent un objectif similaire), et dans l'œuvre de Jacques Rancière.

Parmi les travaux contemporains qui se réfèrent à l'héritage de la Théorie critique et qui nous semblent représentatifs des différents types de recherches s'y rapportant, il y a d'abord celui de Peter Sloterdijk, qui n'est pas affilié à l'École de Francfort mais partage avec ses collaborateurs plusieurs sujets de recherche ; il annonce d'emblée le respect incontournable dû aux collaborateurs à l'École de Francfort. Plus tard, il entretiendra une relation tendue avec Habermas, suite à une polémique autour de sa conférence *Règles pour le parc humain* ; Sloterdijk prétendra alors dépasser les recherches de la Théorie critique par un retour à Nietzsche et Heidegger, mais une lecture attentive de son œuvre démontrerait<sup>4</sup> sans doute l'ampleur de sa dette à l'égard de l'École de Francfort. Sloterdijk a notamment publié *Critique de la raison cynique* (1983), une œuvre visant à souligner le bicentenaire de la

---

<sup>2</sup> Voir, entre autres, R. Wiggershaus, *op. cit.*, pp. 612-614, 636-637.

<sup>3</sup> Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research 1923-1950*, Boston / Toronto, Little, Brown and Company, 1973, p. 298. (« Que l'Institut ait réussi, ou non, à devenir incontournable au sein de la vie intellectuelle américaine s'il était demeuré sur place reste discutable. Les membres qui ont choisi de rester ont certainement cru qu'ils y parviendraient. » « La soudaine popularité de Marcuse dans les années 1960 [...] suggère qu'ils avaient probablement raison. »)

<sup>4</sup> Sur cette question, voir la thèse de Jean-Pierre Couture (2009), *La pensée politique de Peter Sloterdijk de l'émancipation micropolitique à l'esthétique du monstrueux* (disponible à la bibliothèque de l'UQAM).

*Critique de la raison pure* de Kant, qui avait lieu en 1981, renouvelant la critique de la raison (proposant une critique de l'*Aufklärung*, mais aussi une conception contemporaine de celle-ci). Dans son introduction, Sloterdijk remarque qu'il voit dans les travaux de Walter Benjamin, qui a participé à « l'école de la *Théorie Critique* », « la plus importante renaissance de la critique au XX<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> ». Il explique également que « la Théorie Critique a trouvé un moi de la critique, tout provisoire, et une "position" qui lui accordait des perspectives sur une critique réellement radicale — position avec laquelle la théorie traditionnelle de la connaissance ne compte pas.<sup>6</sup> » Après avoir introduit sa recherche tout en montrant son intérêt pour les travaux des premiers collaborateurs à l'École de Francfort (surtout, dans son cas, Benjamin et Adorno) et leur conception de la Théorie critique, Sloterdijk entreprend son propre travail : une *Critique de la raison cynique*. Ce travail d'une grande ampleur ne pourrait être synthétisé sans d'abord être l'objet d'une étude plus approfondie, le sujet (exclusif) d'une recherche ; nous limiterons donc nos commentaires sur l'œuvre de Sloterdijk à ceux-ci : compte tenu de la dominance du mouvement de la Théorie critique en Allemagne, il n'est pas surprenant que sa première œuvre en traite élogieusement, reconnaissant son influence sur son travail.

Dans un ouvrage collectif intitulé *Où en est la théorie critique ?* (sous la direction de Emmanuel Renault et Yves Sintomer), plusieurs auteurs, y compris Jürgen Habermas et Axel Honneth, interrogent le statut actuel et les perspectives d'avenir de l'École de Francfort. La première partie du livre rassemble des contributions traitant du parcours de la Théorie critique. La deuxième section regroupe des textes s'intéressant aux questions d'espace public, de droit et de démocratie ; la suivante porte sur les travaux de Honneth et s'intitule « Les luttes pour la reconnaissance ». La dernière partie porte le titre « Thèmes et controverses » et contient, entre autres, un court texte de Jean-Yves Goffi traitant de « La théorie critique à la lumière de l'éthique de l'environnement ». Dans le contexte actuel (où la plupart des scientifiques s'intéressant à la question des changements climatiques reconnaissent que ceux-

---

<sup>5</sup> Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgeois Éditeur, 1987, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*

ci sont, en grande partie, imputables à l'activité humaine et tentent de démontrer à certains industriels sceptiques leurs conséquences sur l'environnement et, donc, sur l'habitat humain), la question de l'éthique de l'environnement et la position de la Théorie critique à son égard prend une importance toute particulière. Goffi rappelle les contributions de Hans Jonas et de Karl-Otto Apel sur les questions de l'éthique de l'environnement, qui contribuent à actualiser les travaux de la Théorie critique (alors qu'Habermas avait délaissé cet angle de la réflexion, abordé par ses prédécesseurs). Goffi note également que « S. Habermas suggère [...] que c'est chez T. W. Adorno et M. Horkheimer que l'on est susceptible de découvrir les éléments d'une éthique environnementale.<sup>7</sup> » En effet, en parcourant les écrits d'Horkheimer et Adorno, nous avons aussi remarqué leurs réflexions au sujet du lien entre l'humanité et son environnement, ainsi que du monde animal auquel l'humain oublie souvent qu'il appartient ; Horkheimer et Adorno soulignaient déjà, dans *La dialectique de la Raison*, que la tentative de domination de la nature par le genre humain se retourne bien souvent contre son humanité, contre le souci éthique qui (idéalement) anime le genre humain et le différencie du règne animal. Goffi explique aussi que ces deux figures emblématiques de la Théorie critique avaient déjà fourni « les linéaments d'une philosophie de la vie comme non-séparation, laquelle pourrait fonder une éthique écologiste avec, au cœur, l'idée d'une sorte de solidarité avec l'animal.<sup>8</sup> » Il souligne qu'on peut voir, dans la Théorie critique telle que proposée par les premiers collaborateurs à l'École de Francfort « une faculté non pas unique, mais largement inégalée, de percevoir et de rendre perceptible ce qu'on ne songe même plus à percevoir, c'est-à-dire une capacité de d'émouvoir qui est le moteur de l'éthique et qui tend à faire si cruellement défaut.<sup>9</sup> » Cette contribution contemporaine à la réflexion entreprise par la Théorie critique rappelle l'intérêt porté dès le départ, par Horkheimer et Adorno, aux questions touchant à l'environnement ou à l'écologie. Les autres contributions rassemblées dans cet ouvrage, concernant l'état de la théorie critique aujourd'hui, illustrent également

---

<sup>7</sup> Jean-Yves Goffi, « La théorie critique à la lumière de l'éthique de l'environnement », dans *Où en est la théorie critique ?*, sous la dir. de E. Renault et Y. Sintomer, Paris, La Découverte, 2003, p. 246.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 247.



l'actualité persistante de ce concept, sinon la possibilité ou la nécessité d'actualiser certains travaux le concernant.

On repère également l'influence de la Théorie critique là où on l'attend le moins, par exemple dans une réflexion sur l'administration publique. Charles Frederick Abel et Arthur J. Sementelli ont publié un livre intitulé *Evolutionary Critical Theory and Its Role in Public Affairs*<sup>10</sup> où ils traitent du caractère « évolutionnaire » (car dialectique) du concept de théorie critique, se référant aux travaux de Horkheimer et Adorno, mais aussi à ceux de Habermas et Honneth. Ils expliquent d'abord que l'administration publique comme discipline tend à se concevoir comme étrangère à la théorie, alors que cet « *estrangement* » n'est que fictif. Ils consacrent leur chapitre suivant à la question de l'ontologie et de la théorie en administration publique. Dans leurs chapitres subséquents, Abel et Sementelli explorent le lien entre la Théorie critique et l'administration publique, soutenant que la théorie critique telle qu'ils la conçoivent — l'emploi des méthodes propres aux sciences sociales traditionnelles combinées à l'herméneutique — est particulièrement utile (tant aux universitaires et chercheurs qu'aux praticiens) pour la réalisation d'un « bon gouvernement ». Par la suite, ils approfondissent la définition de leur concept de théorie critique évolutionnaire, son lien aux concepts de pouvoir et d'émancipation, de « bonne société » et, finalement, à la notion d'administration publique. Abel et Sementelli poursuivent donc les recherches liées au concept de théorie critique, mais en les orientant dans une nouvelle direction, un domaine qui n'a pas véritablement été exploité par les théoriciens qui sont (ou ont été) associés à l'École de Francfort, celui de l'administration et des politiques publiques.

Cet échantillon de contributions récentes à la Théorie critique montre bien l'envergure des questionnements s'y rapportant, et nous force à constater qu'un travail comptant faire une revue complète de la Théorie critique (de ses débuts, avec Horkheimer, à aujourd'hui, avec tous ceux qui s'y intéressent ou la poursuivent d'une quelconque façon)

---

<sup>10</sup> Charles Frederick Abel et Arthur J. Sementelli, *Evolutionary Critical Theory and Its Role in Public Affairs*, Armonk (N.Y.) / Londres, M. E. Sharpe, 2004, 216 pages.



aurait une ampleur considérable et resterait forcément un projet inachevé, étant donné que l'intérêt porté à ce concept persiste.

## BIBLIOGRAPHIE

### LA MÉTHODE DIALECTIQUE (OU PHÉNOMÉNOLOGIE) HÉGÉLIENNE

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit* (1807). Traduction de Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Aubier, 1991, 565 pages.

### LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT : DÉFINITION ET MOTIVATIONS

HORKHEIMER, Max. *Théorie critique. Essais*. Paris : Payot, 1978. 373 pages.

*Présentation* de Luc Ferry et Alain Renaud, pages 9 à 40.

« Un nouveau concept d'idéologie ? » (1930), pages 41 à 64.

« La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » (1931), pages 65 à 80.

« Matérialisme et morale » (1933), pages 81 à 116.

« Sur le problème de la vérité » (1935), pages 169 à 212.

« Montaigne et la fonction du scepticisme » (1938), pages 261 à 312.

« L'État autoritaire » (1942), pages 329 à 352.

« La Théorie critique hier et aujourd'hui » (1970), pages 353 à 369.

———. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard, 1996, 324 pages.

« Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), pages 15 à 92.

« Matérialisme et métaphysique » (1933), pages 93 à 138.

« Égoïsme et émancipation. Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois » (1936), pages 139 à 228.

MARCUSE, Herbert. « Sur le concept de négation dans la dialectique », pages 211 à 219. In *Pour une théorie critique de la société*. Paris : Denoël/Gonthier, 1971, 219 pages.

### THÉORIE CRITIQUE : CULTURE, RAISON ET SOCIÉTÉ

ADORNO, Theodor W., et Max HORKHEIMER. *La dialectique de la Raison* (1944). Paris : Gallimard (Tel), 1974, 281 pages.

ADORNO, T. W. *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951). Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2003, 356 pages.

- . *Prismes* (1955). Paris : Payot, 2003, 297 pages.  
 « Critique de la culture et société » (1949), pages 7 à 26.  
 « Aldous Huxley et l'utopie » (1942), pages 95 à 120.  
 « Mode intemporelle. À propos du jazz » (1953), pages 121 à 135.

———. *Dialectique négative* (1966). Paris : Petite Bibliothèque Payot, 2003, 533 pages.

HORKHEIMER, Max. *Éclipse de la raison* (1947), pages 13 à 193. In *Idem*. Paris : Payot, 1974, 236 pages.

MARCUSE, Herbert. « La philosophie et la théorie critique » (1937), pages 149 à 172. In *Culture et société*. Paris : Éditions de Minuit (Le Sens commun), 1976, 387 pages.

#### THÉORIE CRITIQUE : AUTRES ÉCRITS CONCERNANT L'ŒUVRE DE HEGEL

MARCUSE, Herbert. *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale* (1939). Paris : Éditions de Minuit, 1960, 472 pages.

ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Trois études sur Hegel* (1963). Paris : Payot, 2006, 148 pages.

#### LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE ET LA « POSTMODERNITÉ »

BONNY, Yves. « Modernité avancée ou post-modernité ? Enjeux et controverses ». *Société*, Été 1998, no 18/19, pages 87 à 121.

FREITAG, Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 2002, 433 pages.

HABERMAS, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard, 1988, 484 pages.

———. « Connaissance et intérêts (1965) », pages 133 à 162. In *La technique et la science comme idéologie*. Paris : Gallimard, 1973, 211 pages.

HONNETH, Axel. *La réification. Petit traité de Théorie critique* (trad. de l'allemand par Stéphane Haber). Paris : Gallimard, 2007, 141 pages.

———. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris : Éditions La Découverte, 2006, 349 pages.

#### LITTÉRATURE SECONDAIRE SUR L'ÉCOLE DE FRANCFORT

ASSOUN, Paul-Laurent. *L'École de Francfort* (1990). Paris : PUF (Coll. « Que sais-je ? »), 2001, 127 pages.

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research 1923-1950*. Boston/Toronto : Little, Brown and Company, 1973, 382 pages.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Tome I : *Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris : La Découverte et Syroz, 1997, 290 pages ; et Tome II : *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris : La Découverte (M.A.U.S.S.), 1998, 375 pages.

WIGGERSHAUS, Rolf. *L'école de Francfort. Histoire, développement, signification* (1986). Traduction de Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : Presses universitaires de France, 1993, 694 pages.

LE CONCEPT D'UTOPIE ET SON LIEN À LA THÉORIE CRITIQUE : LES ŒUVRES DE THOMAS MORE ET ERNST BLOCH

BLOCH, Ernst. *L'esprit de l'utopie* (1923). Paris : Gallimard, 1977, 344 pages.

———. « Phénoménologie de l'esprit » et « Dialectique et espérance » (pages 55 à 102 et 483 à 492). In *Sujet-Objet : Éclaircissements sur Hegel*. Paris : Gallimard, 1977, 498 pages.

MORE, Thomas. *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1516). Traduction de Marie Delcourt (1966), avec présentation et notes par Simone Goyard-Fabre. Paris : Flammarion, 1987, 248 pages.

———. *Utopia*. Réimpression de l'édition de Charles L'Angelier (traduction par Jean Le Blond) imprimée à Paris en 1550, conservée au *British Museum*. Wakefield, England : S. R Publishers Ltd. / New-York : Johnson Reprint Corporation / Paris : Mouton Éditeur (Collection Classiques de la Renaissance en France), 1970, 105 pages.

MORGAN, Nicole. *Le sixième continent. L'Utopie de Thomas More. Nouvel espace épistémologique*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1995, 172 pages.

MÜNSTER, Arno. « Sujet-Objet : Ernst Bloch et Hegel » et « Une esthétique de l'anticipation ». In *Figurés de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris : Aubier Montaigne, 1985, pages 131 à 157.

———. « Introduction », « Ernst Bloch et le nouvel esprit utopique » et « Transgression, éthique et dialectique utopique : Ernst Bloch et l'École de Francfort » (pages 5 à 26, 29 à 37 et 169 à 186). In *Ernst Bloch : messianisme et utopie. Introduction à une « phénoménologie » de la conscience anticipante*. Paris : PUF, 1989, 276 pages.

PAQUOT, Thierry. *Utopies et utopistes*. Paris : La Découverte (Collection Repères), 2007, 121 pages.

RAULET, Gérard. « Encerclement technocratique et dépassement pratique : L'utopie concrète comme théorie critique ». In *Utopie — marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible*. Paris : Payot, 1976, pages 291 à 308.

### L'ŒUVRE DE MARX ET ENGELS

ENGELS, Friedrich. *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880 et 1882). Paris : Éditions Sociales, 1973, 125 pages.

ENGELS, F., et Karl MARX. *Utopisme et communauté de l'avenir*. Introduction, traduction et notes de Roger Dangeville, Paris : François Maspero, 1976, 190 pages.

MARX, Karl. *Œuvres (Économie, tome I)*. Paris : Gallimard (Pléiade), 1965, 1821 pages.  
*Le Manifeste communiste* (1848), pages 161 à 195.  
*Travail salarié et capital* (1849), pages 201 à 229.  
*Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), pages 233 à 266.  
*Critique de l'économie politique* (1859), pages 271 à 452.  
*Le Capital* (1867), pages 561 à 1240.

———. *La guerre civile en France* (1871). Paris : Éditions sociales, 1968, 127 pages.

———. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852). Paris : Éditions Sociales, 1969, 156 pages.

### AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

ABEL, Charles Frederick, et Arthur J. SEMENTELLI. *Evolutionary Critical Theory and Its Role in Public Affairs*. Armonk (N.Y.) / Londres : M. E. Sharpe, 2004, 216 pages.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition* (1958). Chicago/Londres : University of Chicago Press, 1971, 332 pages.

CHÂTELET, François, Olivier DUHAMEL et Evelyne PISIER (directeurs de publication). *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris : PUF, 1986, 904 pages.

CHÉDEVILLE, André, Jacques LE GOFF (dir.) et Jacques ROSSIAUD. *La ville en France au Moyen Âge des Carolingiens à la Renaissance*. Paris : Éditions du Seuil, 1980 et 1998, 674 pages.

DE FACENDIS, Dario. « Hannah Arendt et le mal » (*Note complémentaire*). In *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, sous la direction de Daniel Dagenais. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, pages 99 à 102.

FREITAG, Michel. « Dialectique et société. Étude épistémologique sur l'objectivité historique ». Thèse de doctorat (sous la direction de M. Alain Touraine). Paris : École pratique des hautes études, avril 1973, 460 pages.

———. *Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du Symbolique* (T. 1), 296 pages, et *Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société* (T. 2), 443 pages. Lausanne : L'Âge d'homme / Montréal : Éditions Saint-Martin, 1986.

Cinq tomes étaient annoncés : le troisième tome devait s'intituler « Les formes de la société. Essai de typologie historique », le quatrième : « La Question de la méthode dans la connaissance compréhensive » et, le dernier, « La Perte de la transcendance. Ébauche d'une critique de la post-modernité » (ils n'ont pas été publiés sous ces titres).

FREUD, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1978, 443 pages.

GRAWITZ, Madeleine. *Méthodes des sciences sociales*. Paris : Dalloz, 2001 (11<sup>e</sup> édition), 1019 pages.

HEERS, Jacques. *La ville au Moyen Âge en Occident. Paysages, pouvoirs et conflits*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1990, 550 pages.

HENTSCH, Thierry. *Introduction aux fondements du politique*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 1993, 115 pages.

KAMMERER, Odile. « Introduction ». In *Histoire et images médiévales. Vivre en ville au Moyen Âge*. No. 10 (octobre et novembre 2006), pages 14 à 23.

KANT, Emmanuel. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*. Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust. Paris : Flammarion, 1991, 206 pages.

*La Commune photographiée*. Ouvrage publié à l'occasion de l'exposition *La Commune photographiée*, présentée au Musée d'Orsay. Paris : Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2000, 127 pages.

LE QUILLÉC, Robert. *Bibliographie critique de la Commune de Paris 1871*. Paris : La Boutique de l'Histoire, 2006, 649 pages.

MANDEVILLE, Bernard. *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* (1714). Introduction, traduction, index et notes par Lucien et Paulette Carrive. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1990, 209 pages.

MONTAIGNE, Michel (Eyquem de). *Les Essais*. Édition de Pierre Villey. Paris : Quadrige/PUF, 1999, trois volumes.

PLATON. *La République*. Traduction et notes par Robert Baccou. Paris : GF-Flammarion (Garnier-Frères), 1966, 510 pages.

———. « Phédon (ou De l'âme) », pages 103 à 180. In *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Traduction et notes par Émile Chambry. Paris : Garnier-Flammarion, 1965, 187 pages.

RENAULT, Emmanuel, et Yves SINTOMER (directeurs de publication). *Où en est la théorie critique ?* Paris : La Découverte, 2003, 280 pages.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *La dialectique éristique, ou l'art d'avoir toujours raison*. Traduction par Dominique Miermont. Paris : Mille et une nuits (Arthème Fayard), 2000, 94 pages.
- SLOTERDIJK, Peter. *Critique de la raison cynique* (1983). Traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand. S.L. : Christian Bourgeois Éditeur, 1987, pages 15 à 18.
- THOREAU, Henry David. *La désobéissance civile* suivie de *Plaidoyer pour John Brown*. Utrecht (Hollande) : Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1968, 163 pages.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Paris : Gallimard, 1961, 176 pages.